

Deutsch in der Liturgie
Die Entwicklung der theologischen Diskussion über die
Sprache der Amtsgebete seit dem Zweiten Vatikanischen
Konzil

Lucia Kremer

Dissertation zur Erlangung des Grades einer Doktorin
der Katholischen Theologie (Dr. theol.)
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt

2018

1. Gutachter: Prof. Dr. Benedikt Kranemann
2. Gutachter: Prof. Michael Gabel
Datum der mündlichen Prüfung: 13. Mai 2019

urn:nbn:de:gbv:547-201900252

Danksagung

Seit dem Beginn des Theologiestudiums hat mich die Frage nach der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils insbesondere der Liturgiereform begleitet. Durch die Erstellung der vorliegenden Arbeit, die an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt entstand, konnte ich einen Mosaikstein dieses Prozesses genauer betrachten.

Nach vielen Arbeiten kommt nun endlich der Schreibprozess an dieser Dissertation zu einem Ende. Ich möchte daher all jenen danken, die mich in den vergangenen Jahren unterstützt und ermutigt haben: In erster Linie meiner Familie, besonders meinem Mann, ohne dessen liebevollen Glauben an mich es nicht möglich gewesen wäre, diese Anstrengung zu unternehmen, und meinen Eltern, die mir beide Vorbild auf meinem Lebensweg sind.

Meinem Doktorvater, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, dem ich die Anregung zu diesem Thema verdanke und der mich mit nicht wenig Aufwand durch den Schreibprozess begleitet hat. Meinem Zweitkorrektor Prof. Michael Gabel, der mich seit dem Studium mit Rat und Unterstützung begleitet.

Heinrich Rumphorst, der in mir das Interesse an akribischer Betrachtung geweckt hat und mir beim Schreiben immer wieder den Rücken gestärkt hat.

Eine wesentliche Hilfe für mich war darüber hinaus die Unterstützung der Konrad-Adenauer-Stiftung, ohne deren Stipendium und Begleitung diese Arbeit nicht hätte entstehen können.

Weiter möchte ich meinen Korrekturlesern danken: Manuel Uder, Dr. Joachim Rother, Dr. Maria Hoppe, Andrea Streckenbach; und denen, die schwer erreichbares Material für mich erreichbar gemacht haben: Artur Waibel und Prof. Dr. Stefan Kopp.

Meinen Kollegen vom Deutschen Liturgischen Institut bin ich ebenso zu Dank verpflichtet wie den Mitgliedern der Societas Liturgica und AKL junior.

Sie alle waren wichtig, damit die vorliegende Arbeit begonnen und beendet werden konnte. Ich danke ihnen von Herzen.

Tunis, Allerheiligen 2019

Lucia Kremer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
1.1. Abgrenzung des Themas	12
1.2. Zeitgeschichtliches Umfeld	14
1.3. Forschungsstand	24
1.4. Entwicklungsschritte – Ansatz der Untersuchung	28
2. Sacrosanctum Concilium –	
Grundlage einer neuen Sprache für die Liturgie	33
2.1. Bedeutung der Konstitution	33
2.2. Ausgangspunkte der Veränderung der Liturgie	46
2.3. Die (er)neue(rte) Bedeutung der Bibel	52
2.4. Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch	57
2.5. Förderung der tätigen Teilnahme	71
2.6. Volkssprache in der Liturgie	81
2.7. Reform der liturgischen Bücher	92
2.8. Anpassung an Kultur und lokale Bedingungen	95
2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie	105
2.10. Zusammenfassung: Anpassung als neue Handlungsmaxime	122
3. Schrittweise Umsetzung der Konzilsbeschlüsse	127
3.1. Von „Sacram Liturgiam“ bis „Tres abhinc annos“	127
3.1.1. Sacram Liturgiam (25. Januar 1964) – Kompetenzen der Bischofskonferenzen	128
3.1.2. Inter Oecumenici (26. September 1964) – erste Übersetzungsregeln und Schritte in der Pastoral	131
3.1.3. Tres abhinc annos (4. Mai 1967) – Messe in der Volkssprache und Ende der Kanonstille	147
3.1.4. Ergebnis der ersten Reformschritte	156
3.2. Überlegungen zur Übersetzung liturgischer Bücher	157
3.2.1. Grundlagen und Rahmenbedingungen der ersten Übersetzungen	158
3.2.2. Anspruch der Übersetzung	165

3.2.3. Modifikation der Texte	180
3.2.4. Resümee der Überlegungen: die Übertragung als Mehrwert	186
3.3. Suchbewegungen im deutschen Sprachgebiet	187
3.3.1. Situation im deutschen Sprachgebiet	188
3.3.2. Die Frage des Stils der Liturgiesprache	193
3.3.3. Einzelne Aspekte der liturgischen Sprache: Ausdrucksweise, Sprachbilder, Aus- sprache, Organisation der Übersetzungen und Möglichkeiten der Entwicklung	212
3.3.4. Theologische Entwürfe über die Sprache hinaus	230
3.3.5. Erste Übersetzungen und Sondererlaubnisse	236
3.3.5.1. Neue Hochgebete	237
3.3.5.2. Besondere Normen für einzelne Gruppen	253
3.3.6. Kritik an der Umsetzung des Konzils	266
3.3.7. Vorläufiges Fazit nach den ersten Übersetzungsversuchen: die gehobene All- tagssprache als Orientierungspunkt	276
3.4. Comme le prévoit (25. Januar 1969) – das Prinzip der Übertragung	282
3.4.1. Aussagen der Instruktion	283
3.4.2. Ideell motivierte Überlegungen zur Sprache	292
3.4.3. Praxisorientierte Überlegungen zur Sprache	304
3.4.4. Zusammenfassung der Überlegungen zur Übertragung: Präzisierung der Ideale durch eine Beteiligung der Gläubigen	328
4. Das deutsche Messbuch	332
4.1. Die erste Auflage des deutschen Messbuchs (1975)	332
4.1.1. Die Studentexte – Verfahren für die Entwicklung einer deutschen Liturgiesprache	335
4.1.2. Zeitbedingte Einflüsse auf die Sprache	343
4.1.3. Die erste Auflage – eine deutsche Liturgiesprache entsteht	355

4.1.4. Zusammenfassung der Ergebnisse der Diskussion der Sprache des deutschen Messbuchs: gehobenes traditionelles Deutsch statt Alltagssprache	371
4.2. Versuche einer Revision des Messbuchs seit den 1980er Jahren	375
4.2.1. Feststellung des Veränderungsbedarfs und Einrichtung der Studienkommission	375
4.2.2. Leitlinien der Studienkommission (1993) – Übertragung in eine aktuelle poetische Sprache	386
4.2.3. Liturgiam authenticam (28. März 2001) – Übersetzung in ein lateinförmiges Deutsch?	398
4.2.4. Scheitern der Übersetzungsvorstellung: sakrale oder lebensnahe Sprache für die Liturgie?	414
4.2.5. Zusammenfassung der Revisionsüberlegungen: Verständlichkeit oder Sondersprache?	437
5. Fazit: Von der Sprachenfrage zur Formfrage	444
5.1. Theologische Grundlagen der Ausrichtung der Sprache der Liturgie: tätige Teilnahme, Inkulturation und Ekklesiologie	444
5.2. Konzeption der Ideale für eine Liturgiesprache: Verständlichkeit für alle	450
5.3. Umsetzungsversuche der Idealvorstellungen für eine Liturgiesprache	456
5.4. Eine deutsche Liturgiesprache entsteht	464
5.5. Bemühungen um eine Revision	476
5.6. Resümee: Was ist eine verständliche Liturgiesprache?	487
Anhang	499
1. Abkürzungsverzeichnis	499
2. Zeittafel der hier relevanten Dokumente und liturgischen Bücher	499
3. Quellen- und Literaturverzeichnis	501
a. Quellen	501
b. Literatur	504

Deutsch in der Liturgie

Die Entwicklung der theologischen Diskussion über die Sprache der Amtsgebete seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1. Einleitung

Das Wort ist Gottes bevorzugte Wirkweise in der Welt. Die Sprache ist eines der wichtigsten Kommunikationsmittel der Liturgie. Der Gebrauch der Sprache des Kirchenvolks wurde zum Kennzeichen der Liturgiereform, die das Zweite Vatikanische Konzil¹ angestoßen hat. Es entdeckte im Wesen der Liturgie die Forderung nach tätiger Teilnahme aller Gläubigen und versuchte, dafür förderliche Voraussetzungen zu schaffen, indem es eine Reform der liturgischen Riten und Bücher in Auftrag gab.

Die Sprache der Gebete ist, wie die anderen Ausdrucksformen der Liturgie, ein Mittel, mit dem der Mensch versucht, auf Gottes Anruf zu antworten und ihm zu begegnen. Dieser Versuch bleibt notwendig unvollkommen, da es den Menschen nicht möglich ist, diese Wirklichkeit vollständig zu erfassen. Zugleich ist die Sprache ein wesentliches Kennzeichen des Menschen, Teil seiner Kultur und Denkweise.² Texte in der eigenen Muttersprache vermitteln ein besonderes Gefühl von Vertrautheit – dies wollte man vielen Menschen in der Liturgie ermöglichen. Das Konzil war der Moment, in dem die katholische Kirche sich erstmals als Weltkirche erlebte und vollzog.³ Vom Gedanken der weltumspannenden Kirche ausgehend, ergab sich die Notwendigkeit zur Inkulturation der Liturgie. Als ein wichtiges Mittel dafür wurden die Volkssprachen auch zur Nutzung als Gebetssprache des Priesters in der Messe freigegeben. Denn die Sprache der Liturgie ist eine wesentliche Voraussetzung für die tätige Teilnahme der Gläubigen. Karl Rahner fasste dies eindrücklich zusammen: „Der Sieg der Muttersprachen in der kirchlichen Liturgie signalisiert eindringlich das

¹ Das Konzil tagte vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 in vier Sessionen.

² Vgl. Basilius J. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie. Chancen und Probleme, in: *Crossing* 3 (2004) 3–21, hier: 19.

³ Vgl. Karl Rahner, Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *ZkTh* 101 (1979) 290–299, hier: 290f.

Werden einer Weltkirche, deren Einzelkirchen autark in ihrem jeweiligen Kulturkreis existieren, inkulturiert sind und nicht mehr europäischer Export (...).“⁴ Diese vor allem pastorale Motivation hatte zum Ziel, die konkrete Zuwendung Gottes zu den Menschen in der Liturgie sichtbar werden zu lassen.⁵

Während das Konzil noch tagte, war vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Liturgischen Bewegung vielen deutschsprachigen Wissenschaftlern klar, dass die Liturgie nicht nur außerhalb Europas eine Inkulturation benötigte. Entsprechend sah man die anstehende Übersetzungsarbeit als ein erstes Mittel, diese zu verwirklichen. Mit Beginn der Arbeiten wurde schnell deutlich, dass die notwendige Anpassung nicht klar definiert werden konnte, sondern eher tastend erfolgen musste.⁶ Dafür war die vom Konzil vorgesehene Möglichkeit zu Experimenten das geeignete Mittel. Denn die Kulturen, an die man die Liturgie anpassen wollte, waren im Wandel begriffen. Daher war das Ziel der Inkulturation nicht leicht zu fassen.

Die Sprache der Liturgie und die mit ihr einhergehende Inkulturation ist darüber hinaus ein wesentliches Zeichen der Ekklesiologie. In der Erarbeitung der volkssprachlichen liturgischen Bücher zeigte sich, inwieweit die Ortskirchen tatsächlich „autark“ oder zumindest selbständig handeln konnten – oder inwieweit sich Rom die Zuständigkeiten zurückholte, die es in den Konzilsbeschlüssen abgegeben hatte. Nur ein kollegiales Handeln zwischen dem Papst und den übrigen Bischöfen ist einer Weltkirche ange-

⁴ Vgl. Rahner, Über eine theologische Grundinterpretation, 292f. „(...) er [der Sieg der Muttersprachen] signalisiert natürlich auch alle die neuen Probleme einer Weltkirche, deren nicht-europäische Teilkirchen trotz aller Bezogenheit auf Rom nicht mehr von Europa und seiner Mentalität beherrscht werden dürfen.“

⁵ Vgl. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 16.

⁶ Das entspreche der konziliaren Beschreibung von Kultur in GS 57. Darin wird Kultur als vielschichtig, gesellschaftlich und geschichtlich geworden charakterisiert. Der Gottesdienst solle ein „integrierender Bestandteil dieser Kultur“ sein, in dem gleichsam das „Konzentrat“ der Kultur – u.a. Sprache, Kommunikation und Dichtung – zum Ausdruck kommt. Vgl. Hans Bernhard Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) 1–31, hier: 2–4.

messen.⁷ Die Sprache der Liturgie ist dementsprechend ein wichtiger Schritt zu einer Einheit in Vielfalt: Die eine römische Liturgie wird in unterschiedlichen Sprachen gefeiert und in die verschiedenen Kulturen inkulturiert.

Wie genau soll die Sprache der Liturgie aber für das deutschsprachige Gebiet aussehen? Dieser Frage widmet sich diese Arbeit, und sie versucht zu ergründen, wie sich die Antwort darauf seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert hat. Dabei geht es nicht um die Sprache der Heiligen Schrift oder der Predigt, auch wenn diese ebenso lohnende Untersuchungsgegenstände wären. Hier soll allein die Sprache der Liturgie untersucht werden, vor allem die Sprache der Messe, wie sie in den Gebeten vorkommt, die der Priester spricht. Es geht um die Sprache der Amtsgebete. Ihre Gestaltung steht oft im Zentrum der theologischen Diskussion, da sie es ist, in die die Menschen am häufigsten gemeinsam betend und auf Gottes Anruf antwortend durch ihr Amen einstimmen.

Es ist sinnvoll, diese Untersuchung auf ein Sprachgebiet zu konzentrieren, da jede Sprache ihre eigene Logik hat. Die deutsche Sprache stellt dabei einen besonders interessanten Untersuchungsgegenstand dar, weil in diesem Sprachgebiet bereits vor der Reformation volkssprachliche liturgische Gesänge geschaffen wurden.⁸ Das deutschsprachige reformatorische Liedgut hatte

⁷ Vgl. Rahner, *Über eine theologische Grundinterpretation*, 299.

⁸ Vgl. Martin Persch, „Deutsches Hochamt“ in: *LThK*³, Bd. 3, Freiburg 1995, 135f, hier: 135; Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4) Regensburg 1989, 281; Groen, *Die Volkssprache in der Liturgie*, 4. Die besondere Stellung des deutschen Sprachraums zeigt auch der historische Abriss in: Groen, *Die Volkssprache in der Liturgie*, 3–14. Schon seit dem 9. Jahrhundert wurde die Volkssprache in den slawischen Kirchen und in manchen Missionen verwendet. Vgl. Cyrille Korolevskij, *Liturgie in lebender Sprache. Orient und Okzident*, übers. von K. Rudolf. Klosterneuburg 1958, 109–219; Nikolaus Kowalsky, *Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (1953) 241–251. Dass es sich dabei um einen gänzlich anderen Prozess handelt als die nach dem Konzil anstehende Übertragung in die Volkssprache, beschreibt John Hennig, *Das Übersetzen liturgischer Texte im Lichte der Literaturwissenschaft*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 13 (1972) 359–376, hier: 363f.

Einfluss auf den römisch-katholischen Gottesdienst, sodass im Zuge der Liturgischen Bewegung hier mit römischer Sondererlaubnis das sogenannte „Deutsche Hochamt“ entstanden war, das auch als „Betsingmesse“ bezeichnet wurde.⁹ Darin wurden einige Teile der Liturgie mit deutschsprachigem Liedgut und deutschen Texten parallel zu den lateinischen Gebeten des Priesters gestaltet. Die Übersetzung der liturgischen Texte in die Volkssprache stellte, um sie als offizielle Gebetstexte zu verwenden, allerdings neue Qualitätsansprüche an die Texte. Durch die theologischen Arbeiten und die Bemühungen der Liturgischen Bewegung leistete das deutsche Sprachgebiet einen wichtigen Beitrag zur Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹⁰ Zugleich war es das deutsche Messbuch (1975), das besonders viele der Möglichkeiten, das *Missale Romanum* (1970) regional anzupassen, umsetzte.¹¹

Die Sprache in der Liturgie entscheidet wesentlich darüber, ob die Teilnahme der Gläubigen an der Feier gelingt. Diese bringen höchst unterschiedliche Verstehensvoraussetzungen mit: vom Bildungshintergrund über Geschlecht und Alter bis zur Häufigkeit des Kirchbesuches und ihrer Vertrautheit mit der kirchlichen Tradition. Zudem entwickelt sich das Sprachempfinden weiter. Formulierungen, die in den 1970er Jahren, als das deutsche Messbuch entstand, noch als „modern“ und „zeitgenössisch“ galten, werden heute als antiquiert empfunden. Wichtig wurde im Verlauf der

⁹ Vgl. Persch, „Deutsches Hochamt“, 135f; Balthasar Fischer, Das „Deutsche Hochamt“, in: LJ 3 (1953) 41–53; Rudolf Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (Schriften des Pius Parsch Instituts 2) Klosterneuburg 1977, 88–109; Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4) Regensburg 1989, 281; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 9; Rudolf Pacik, Liturgie in heutiger Sprache. Einige Kriterien, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 435–441. Seit 1943 gab es eine römische Anerkennung des Gewohnheitsrechts für die Betsingmesse, die bereits seit den 1930er Jahren in Deutschland stark verbreitet war.

¹⁰ Vgl. Erwin Gatz, Deutschland. 1789–1945 – Gegenwart-Nachkriegszeit, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, 145–153, hier: 152.

¹¹ Vgl. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 16. Ähnliches lässt sich sonst nur über die englische Ausgabe sagen.

Diskussion auch, wie nah die übersetzten bzw. übertragenen Gebete an den lateinischen Texten der Liturgie bleiben sollten, die für die Weitergabe des richtigen Glaubens und die Erhaltung der Tradition stehen. Zugleich stellte sich die Frage, welchen Stellenwert neu formulierte volkssprachliche Gebete haben sollten, wie sie das deutsche Messbuch kennt.

Bei der Übersetzung der lateinischen Texte wie der Neuformulierung liturgischer Texte war und ist zu fragen, nach welchen Kriterien diese erfolgen sollen und wer die zuständige kirchliche Autorität ist, um die Kriterien und die Übersetzung selbst zu bestätigen. Der verwendete Text ist ein Zeichen für die Einheit der Kirche, seine Entstehung und Ausgestaltung Ausdruck der gegenwärtigen Theologie.

Die aktuell ungelöste Frage nach der liturgischen Sprache für den deutschen Sprachraum ist zudem dafür verantwortlich, dass hier immer noch die Übertragung der zweiten Auflage des römischen Messbuchs, des *Missale Romanum Editio typica altera* von 1975 verwendet wird. Es gibt keine approbierte Übersetzung der dritten Auflage, der *Editio typica tertia* von 2002, obwohl es seit 1988 bereits zwei Versuche einer Erarbeitung eines neuen deutschen Messbuchs gab.

Über 50 Jahre nach dem Konzil stellt sich die Frage nach der Verständlichkeit liturgischer Texte neu, nicht nur, weil sich die Alltagssprache und der Horizont der Gläubigen in dieser Zeit verändert haben, sondern vor allem, weil man unter „verständlich“ zur Zeit des Konzils eigentlich nur die Verwendung der Landessprachen verstand. Heute ist die Bedeutung des Begriffs „Verständlichkeit“ viel komplizierter zu klären, weil es beispielsweise auch den jeweils persönlichen Zugang zu den Texten impliziert. Die Sprache der Liturgie weist zugleich auf das Liturgieverständnis der jeweiligen Zeit hin. Vor allem die Frage, wer als Gottesdienstgemeinde gesehen wird, also wen die liturgische Sprache ansprechen und wer sich in ihr wiederfinden soll, ist hierbei zentral.

1.1. Abgrenzung des Themas

Es gibt eine Fülle an Literatur zur Sprache der Liturgie. Bei genauerer Betrachtung trifft aber nur wenig davon das hier gesetzte Thema der theologischen Diskussion über die Sprache der Amtsgebete seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Es soll nicht gefragt werden, welche Sprache – etwa die Alternativen Deutsch oder Latein – verwendet werden soll, sondern wie die gewählte Sprache Deutsch in der Liturgie gestaltet sein soll. Welche Form, welche Konfiguration ist angebracht für den besonderen Gegenstand der Liturgie und die Menschen, die in dieser Sprache beten? Die theologische Begründung der Ausformung der deutschen Liturgiesprache – wenn es denn überhaupt die eine gemeinsame geben kann – ist hier vor allem von Interesse. Sprachwissenschaftliche Überlegungen werden nur insoweit einbezogen, wie sie Eingang in liturgiewissenschaftliche Reflektion gefunden haben.

Viele Überlegungen zur Sprache beziehen sich allgemein auf die religiöse Sprache, auf die Predigt, auf die Katechese oder andere religiöse Sprechzusammenhänge. Nur wenige Autor(inn)en¹² reden explizit über die Sprache der Liturgie und fragen danach, wie dieses Deutsch aussehen soll, das die Kirche in ihren liturgischen Büchern verwendet.

Es soll in dieser Arbeit auch nicht nach den Maßstäben oder Abläufen der Übersetzungsarbeit gefragt werden, wie es vielleicht ein Redaktionsbericht tun würde. Es wird vielmehr dargestellt, wie die öffentliche Diskussion um die Sprache geführt wurde. In ihr wurden die theologischen Motive zur Volkssprache transparent dargestellt und dem Diskurs ausgesetzt. Dementsprechend sind keine Archivbeiträge herangezogen worden, sondern nur für jedermann zugängliche Beiträge aus theologischen Zeitschriften,¹³ Sammelbänden, Monographien und vereinzelt auch Veröffentli-

¹² Wo Männer und Frauen gleichermaßen gemeint bzw. beteiligt sind und waren, wird hier versucht, dies entsprechend zu markieren.

¹³ Vor allem die Zeitschriften: ALw (Archiv für Liturgiewissenschaft), BiLi (Bibel und Liturgie), Conc (D) (Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie), Gd (Gottesdienst), HerKorr (Herder-Korrespondenz), HlD (Heiliger Dienst), LJ (Liturgisches Jahrbuch), Notitiae, StZ (Stimmen der Zeit), Theologie der Gegenwart, Wort und Wahrheit.

chungen aus dem Internet. Die teils erbittert geführten Debatten um einzelne Formulierungen beispielsweise in Orationen lassen selten auf ein theologisches Konzept für die Sprache der Liturgie schließen und erscheinen daher hier kaum in der Analyse.

Die entsprechenden Beiträge herauszufiltern, in den Zusammenhang ihrer Zeit zu setzen und die Entwicklung ihrer Ideen synchron und diachron darzustellen, ist die Aufgabe, der sich diese Arbeit gestellt hat. Dabei mussten – besonders für die 1960er Jahre, wo präziser zugeschnittene Beiträge fehlen – einzelne Darstellungen einbezogen werden, die allgemein über die liturgische oder religiöse Sprache diskutieren. Vor allem geht es in dieser Arbeit aber um jene Beiträge, die theologisch begründete konkrete Vorschläge oder zumindest Richtungsangaben zur deutschen Sprache der Liturgie, schwerpunktmäßig am Beispiel der Messe, machen.

An der Diskussion nahmen vor allem die Mitglieder der Arbeitskommissionen teil, die an der Vorbereitung der liturgischen Bücher beteiligt waren. Anfangs waren dies fast nur Männer, meist durch die Liturgische Bewegung oder das Bemühen um eine Erneuerung der Liturgie geprägte Priester aus der wissenschaftlichen Theologie. Die Gemeinde wurde höchstens¹⁴ indirekt einbezogen, wenn es um die Rückmeldung zu Übersetzungsentwürfen ging, die im Gottesdienst erprobt wurden. Weitere Diskussionsteilnehmer kamen vereinzelt aus anderen Disziplinen der Theologie oder den Bereichen Germanistik und Jura – also interessierten akademisch gebildeten „Laien“. Erst seit den 1980er Jahren griffen Theologinnen verstärkt aktiv in die Diskussion ein. Netzwerke für bestimmte Strömungen lassen sich weder aus dem Werdegang noch den Wirkungsorten der verschiedenen Diskutanten ableiten – abgesehen von den erwähnten Arbeitsgruppen.

In der hier vorgelegten Untersuchung kommen nicht nur deutsche Stimmen zu Wort, sondern auch Theologen wie Annibale Bugnini und Massimo Faggioli. Sie sind keine Stimmen der theologischen Diskussion um die deutsche Sprache der Liturgie, sondern tragen

¹⁴ Da die Rückmeldungen von der Zeitschrift „Gottesdienst“ abgefragt wurden, muss offen bleiben, wie stark das „einfache Gemeindemitglied“ sich daran beteiligte. Wahrscheinlich ist auch hier, dass die Rückmeldungen vor allem von Priestern kamen, wie man an den veröffentlichten Leserbriefen erkennt.

Wesentliches für die Voraussetzungen (Bugnini) und Konsequenzen (Faggioli) dieser Diskussion aus weltkirchlicher Perspektive bei.

1.2. Zeitgeschichtliches Umfeld

Das Jahrhundert des Konzils war gekennzeichnet durch gesellschaftliche Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse. Die Industrialisierung und die Auswirkungen des Totalitarismus sowie des durch ihn provozierten Krieges hatten die Struktur der Gesellschaft deutlich verändert. Von der Arbeitswelt über die Freizeitgestaltung bis hin zur Selbstwahrnehmung war alles im Umbruch. Diese Situation hatte auch Einfluss auf die deutsche Sprache – eine sachlich funktionale Vermittlung von Fakten stand im Vordergrund.¹⁵

Urbanisierung und Industrialisierung sorgten dafür, dass die Gesellschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts sich als dynamisch und reformorientiert begriff. Die Menschen erlebten deutliche Veränderungen ihrer sozialen Situation. Die technischen Fortschritte wirkten sich auf die Mentalität der Menschen aus. Durch eine höhere Dichte des Zusammenlebens wurden Organisationen immer wichtiger – gleichzeitig gab es eine Tendenz zur Individualisierung. Der und die Einzelne erhielten immer mehr Wahlmöglichkeiten zur Gestaltung des eigenen Lebens – beispielsweise in der Bundesrepublik aufgrund von stark steigenden Nettoeinkommen der Arbeitnehmer/innen. Dazu kam die immer weitere Durchsetzung der 5-tägigen Arbeitswoche und damit ein zusätzlicher Wochenendtag, der Möglichkeiten für Freizeitaktivitäten und Konsum bot.¹⁶ In Deutschland war es vor allem die Studentenbe-

¹⁵ Vgl. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Sprache der christlichen Verkündigung, in: Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert (Kleine Vandenhoeck-Reihe 232/233/234), Günther Patzig (Hg.), Göttingen 1966, 92–109, hier: 93f.

¹⁶ Vgl. Norbert Greinacher, Die Katholiken in der Bundesrepublik, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 598–614, hier: 598; Axel Schildt, Die 60er Jahre. Politik, Gesellschaft und Kultur am Ende der Nachkriegszeit, in: Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21), Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 11–22, hier: 13f. Weiteres zur gesellschaftlichen Entwicklung im deutschen Sprachgebiet im Umfeld der Liturgiereform bei:

wegung, heute spricht man von den „68ern“, die das Lebensgefühl einer ganzen Generation veränderte. Dazu gehörte eine Autoritätskritik, die die meisten vorhandenen Strukturen ablehnte und auch auf die Kirche angewendet wurde. Aus ihr resultierte ein rationalistisches Weltbild mit „große[r] Skepsis gegenüber jedem Ritual“.¹⁷

Innerhalb der Kirche schlug die Kritik nach der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (25. Juli 1968) in eine regelrechte Krisenstimmung um. Sie äußerte sich auch in den Amtsniederlegungen vieler Priester und einem Rückgang der Entscheidungen für das Priestertum.¹⁸

Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 79); Wilhelm Damberg, Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (Münsteraner Theologische Abhandlungen 48), Benedikt Krane-mann / Klemens Richter (Hg.), Altenberge 1997, 167–188; Wilhelm Damberg, Moderne und Milieu (1802–1998) (Geschichte des Bistums Münster 5) 336–373; Axel Schildt, Materieller Wohlstand – pragmatische Politik – kulturelle Umbrüche. Die 60er Jahre in der Bundesrepublik, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 21–53; Arnold Sywottek, Gewalt – Reform – Arrangement. Die DDR in den 60er Jahren, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 54–76; Karl Gabriel, Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 528–543; Reinhard Grütz (Hg.), Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 99) Erfurt 2002, 189–466. Und in der Einleitung des Kapitels „3.3. Suchbewegungen im deutschen Sprachgebiet“.

¹⁷ Vgl. Kranemann, Die Liturgiereform im Bistum Münster, 80.

¹⁸ Vgl. Gatz, Deutschland, 153. Von 1964–1973 legten 960 Priester ihr Amt nieder. – In der DDR stellte sich die Situation durch die deutlich anderen äü-

Aus heutiger Perspektive wird dieser gesellschaftliche Trend zu „Nüchternheit“ und „Rationalismus“, der die Umsetzung der Liturgiereform beeinflusste, kritisch gesehen. Ab den 1980er Jahren wurde beklagt, dass damit ein Verlust der Ehrfurcht vor der Liturgie einhergegangen sei. Man sah nun nicht mehr die „Nähe zur Welt“ als Wert für die Liturgie, sondern wünschte sich, dass die „Andersheit des Gottesdienstes“ anerkannt werde.¹⁹

Auch die Denkstrukturen befanden sich im Umbruch. Im 20. Jahrhundert ergründete die westliche Philosophie das „dialogische Prinzip“.²⁰ Nach dem Verlust des Vertrauens in die Herrschaft einer absoluten Vernunft – die ohne Austausch darüber für alle verbindlich zu sein schien – gewann der Dialog als ordnende Idee an Relevanz. Bei Platon stellten die Dialoge wesentliches Mittel des Philosophierens dar. Aristoteles gab diese Form auf und die Stoa begründete die abendländische Tradition der „Metaphysik der Vernunft“, die bis Hegel vorherrschend blieb. Fichte, Schleiermacher und Humboldt entdeckten den Dialog neu als „Prinzip der Vernunft“, Feuerbach machte ihn „zum Kern einer neuen Anthropologie“.²¹ Durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts wurde „die eine Vernunft fragwürdig“.²² Auf der Basis der Überlegungen von Immanuel Kant²³ wurde das Ideal des Dialogs als Grundlage der Vernunft gesehen, die sich erst im Austausch mit einem Gegenüber entwickeln muss und nicht absolut gesetzt

ßen Bedingungen weniger dramatisch dar. Vgl. Pilvousek, Deutschland, 162.

¹⁹ Vgl. Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 121; Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, in: Notitiae 20 (1984) 516–519, hier: 517f.

²⁰ Vgl. Massimo Faggioli, True reform. Liturgy and ecclesiology in Sacrosanctum concilium, Collegeville, Minnesota 2012, 94. Das Werk erscheint später auf Deutsch: Massimo Faggioli, Sacrosanctum Concilium – Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg 2015. Für diese Arbeit wurde die Originalausgabe in englischer Sprache verwendet.

²¹ Vgl. Werner Stegmaier, Heimsuchung. Das Dialogische in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Gebhard Fürst (Hg.), Freiburg 1997, 9–29, hier: 10–13.

²² Vgl. Stegmaier, Heimsuchung, 12.

²³ Vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, IV, 2, § 4; „Vom Leitfaden des Gewissens“, AA VI, 185–187.

werden kann. Der Dialog wurde entsprechend als Grundlage des ethischen Handelns gesehen, das sich keiner übergeordneten Autorität unterwerfen darf, sondern stets für sich selbst Verantwortung übernehmen muss. Wie in einem Gespräch ist jedes Individuum für das verantwortlich, was es einbringt.²⁴

Dieses Dialogdenken wendete die Liturgische Bewegung theologisch an²⁵ und wollte die Liturgie als Gespräch zwischen Gott und Mensch erfahrbar werden lassen. Die dialogische Struktur der Liturgie wurde wiederentdeckt. Dahinter stand, dass die „Wende zum Subjekt“ die Riten, die immer in der Gefahr stehen, als Mechanismen zu erscheinen, und die „theologisch unbegründete Kluft zwischen Klerikern und Laien“ in Frage stellte.²⁶

Der Fortschritt der Technik und die damit verbundenen Veränderungen in der (europäischen) Gesellschaft, das Ende der Kolonialherrschaft in vielen Ländern und das daraus erwachsende Selbstbewusstsein der Ortskirchen forderten in der ganzen Kirche eine Umgestaltung der Liturgie, die diesen Veränderungen entsprach. Die Liturgie sollte in den Kulturen beheimatet werden, auf die sie bisher eher aufgepflanzt worden war.²⁷

²⁴ Vgl. Stegmaier, *Heimsuchung*, 10–13. Die Philosophen reflektieren verschiedene Aspekte des Verhältnisses zum jeweiligen Gegenüber: Edmund Husserl, der die Voraussetzungen des Dialogs untersucht (Nur durch den anderen bin ich in der Lage die Welt objektiv wahrzunehmen – sonst komme ich über die Subjektivität nicht hinaus. Vgl. ebd., 14–16); Martin Buber, der die Unverfügbarkeit der Beziehung zweier Individuen beschreibt, ohne die sich niemand als „Ich“ erkennen kann (vgl. ebd., 17–19); Jean-Paul Sartre, der den Anderen als Störung der eigenen Welt und die Entstehung von Gemeinschaft in der Abgrenzung gegen ihn als Dritten sieht (vgl. ebd., 20–22); Hans-Georg Gadamer, der im Dialog die Möglichkeit sieht, die eigene begrenzte Urteilsfähigkeit mit der des anderen zusammenzubringen und so im Verständnis eines Gegenstandes zum gegenseitigen Verstehen zu gelangen (vgl. ebd., 22–25), und Emmanuel Levinas, der davon ausgeht, dass man zur Auseinandersetzung mit dem Anderen gezwungen ist und im Anblicken des Anderen an die eigene Verantwortung erinnert und so erst zum Subjekt wird (vgl. ebd., 25–28).

²⁵ Vgl. Faggioli, *True reform*, 94.

²⁶ Vgl. Rahner und Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 37.

²⁷ Vgl. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 120f; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 233 und 340.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es Bemühungen, die Kirche, den Glauben und die Theologie durch ein Leben aus der Liturgie zu erneuern.²⁸ Andere Bewegungen unternahmen dies für andere Bereiche des kirchlichen Lebens auf ihre Weise, wie die Bibelbewegung, die Ökumenische Bewegung, das (durch die Jugendverbände gemeinschaftlich geprägte²⁹) neue Kirchenbewusstsein, Laienapostolat und „nouvelle théologie“ zeigen. Auch die neue Mündigkeit der Laien, die im 20. Jahrhundert durch die Kirche gefördert wurde, forderte eine Liturgie, die dieser Reife angemessen war.³⁰

In dieser Situation tagte das Zweite Vatikanische Konzil und zog aus den vorangegangenen Diskussionen mit neuen kirchlichen Vorgaben die Konsequenzen. Den Vätern des Konzils war klar, dass keine gemeinsame religiöse Sprache mehr existierte und dass die katholische Kirche eine neue Sprache – oder besser: neue Sprachen – brauchte, um in einen missionarisch-fruchtbaren Dialog mit der Welt treten zu können.³¹ Mit der Liturgie anfangend, wollten sie dieser Herausforderung begegnen. Sie besannen sich auf die Ursprünge der Kirche (Ressourcement), um die Liturgie als Quelle des Glaubens erfahrbar zu machen.³² Viele sahen, dass die Machtzentralisierung in Rom und die von dort ausgeübte Kon-

²⁸ Benedikt Kranemann zeigt auf, dass es sich bei der Liturgischen Bewegung um eine Entwicklung handelt, die bereits im 19. Jahrhundert begann und nach den Umbrüchen des Ersten Weltkrieges deutlich intensiviert wurde. Vgl. Benedikt Kranemann, Konzilsgedenken als Identitätsklärung. Das Jubiläum von Sacrosanctum Concilium in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: Theologie der Gegenwart 58 (2015) 120–130, hier: 121.

²⁹ Vgl. Hans Bernhard Meyer, Lebendige Liturgie. Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform, Innsbruck 1966, 37.

³⁰ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 120f; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 233 und 340. – Seit den 1950er Jahren wurden beispielsweise im Zuge der Stärkung der Pfarreien, Pfarrausschüsse und Diözesanräte gegründet. Vgl. Gatz, Deutschland, 151.

³¹ Vgl. Faggioli, True reform, 38.

³² Vgl. Faggioli, True reform, 52f. Ähnlich: Andreas Heinz, 50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“. Rückblick und Ausblick, in: Trierer theologische Zeitschrift 123 (2014) 222–239, hier: 231. Heinz sieht vor allem die Rückbesinnung auf die Bibel und die Werte des Evangeliums als wesentliches Verdienst des Konzils.

trolle dieser Entwicklung, durch die die Liturgie als Fremdkörper erfahren wurde, Vorschub geleistet hatte. Daher erschien es sinnvoll, eine Reform der Liturgie mit einer Reform der Zuständigkeiten zu verbinden, auch wenn dies nicht offensiv formuliert wurde.³³ Nach intensiver Vorbereitung verabschiedete das Konzil am 4. Dezember 1963 als erstes Ergebnis seiner Sitzungen das Dokument „Sacrosanctum Concilium“ (SC), die Liturgiekonstitution. Damit begann eine groß angelegte Reform der Liturgie, die das Gesicht des römisch-katholischen Gottesdienstes nachhaltig veränderte.

Im deutschen Sprachgebiet war die Kirche bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr die gesellschaftsgestaltende Kraft. Ihre gesellschaftliche Akzeptanz hatte sich deutlich verändert, sodass sich die Kirche verstärkt um die Aufmerksamkeit der Menschen bemühen musste.³⁴ Die Zeit nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium* war davon geprägt, dass Wissenschaft und kirchliche Arbeitsgruppen die Möglichkeiten der Konzilsbeschlüsse ausloteten. Vor allem wurde um die Begründung der Veränderungen der Liturgie gerungen und darum, wie viel verändert werden sollte. Das Ziel der Mehrheit der Liturgiewissenschaftler war es, die Feier für alle Mitfeiernden zugänglich und verständlich zu gestalten. Durch eine Verbesserung der Form sollten der tiefere Sinn des Geschehens und damit die zentralen Inhalte des Glaubens erschlossen werden. „Verstehen“ kann im Kontext der Liturgie dabei nicht (nur) die wortwörtliche Verständlichkeit der Texte meinen. Schon zu Beginn des Konzils wurde kritisch gesehen, dass die „durchgehende Verwendung der Volkssprache kein Allheilmittel“³⁵ für die Verständlichkeit der Liturgie und die Teilnahme an der Feier sein kann. Entsprechend versuchte man, bei der Erstellung der volkssprachlichen Gebetstexte die Gläubigen durch die Veröffentlichung der Textentwürfe in den Entstehungsprozess einzubeziehen. Als erstes wurde dieses Ver-

³³ Näheres dazu siehe das Kapitel: „2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“.

³⁴ Vgl. Gatz, Deutschland, 152.

³⁵ Josef A. Jungmann, Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart, in: LJ 12 (1962) 1–15, hier: 7.

fahren für die Übersetzung der Hochgebete angewendet, kurz darauf für die ökumenisch formulierten Glaubenstexte und schließlich für das deutsche Messbuch. Es gab ein reges Interesse an der Gestaltung neuer Texte für die Messe. Viele privat erstellte liturgische Texte zeigten gleichzeitig, dass nicht nur auf dem „offiziellen Weg“ nach einer „eigenen“ liturgischen Sprache gesucht wurde.³⁶

Die erste Übersetzerinstruktion „Comme le prévoit“ (DEL 1200–1242) des Consiliums,³⁷ des Rats zur Ausführung der Liturgiekonstitution, regelte am 25. Januar 1969 die Übertragung der liturgischen Texte. Als Richtlinie wurde eine sinngemäße Übersetzung genannt, die der Landessprache so gut wie möglich entsprechen und sich nicht an den einzelnen lateinischen Buchstaben klammern sollte. Auf genuin christliche Begriffe sollte trotz Anlehnung an die Umgangssprache nicht verzichtet werden.

Ungeachtet der nach dem Konzil einsetzenden Reformen nahm die Bindekraft der Kirche in der Umbruchsituation der 1960er Jahren weiter ab, was sich zunächst vor allem in den Zahlen der Gottesdienstfeiernden und der Beichtenden niederschlug, später auch in der Zahl der Kircheng Austritte.³⁸ Dies wurde interessanter-

³⁶ Vgl. Heinrich Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet, in: LJ 23 (1973) 3–20.

³⁷ Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Mit dem Motuproprio „Sacram Liturgiam“ (SL) vom 25. Januar 1964 wurde das Consilium gegründet (DEL 179). Diese Kommission war mit der konkreten Ausgestaltung der Liturgiereform betraut, u.a. der Herausgabe der dafür nötigen Dokumente bzw. Richtlinien und der Überarbeitung der liturgischen Bücher. Sie bestand aus einem Gremium von 43 Bischöfen und 40 Studiengruppen. Internationale Zusammensetzung und Arbeitsweise des Consilium unterschieden sich deutlich von der der bisherigen Kongregationen der Kurie. Vgl. Piero Marini, Mark R. Francis und John R. Cage, A challenging reform. Realizing the vision of the liturgical renewal, 1963–1975, Collegeville 2007, 39. Für die Arbeit der Studiengruppen besonders: ebd., 117–132.

³⁸ Vgl. Gatz, Deutschland, 152f. Durch die gänzlich andere Situation in der DDR treten diese Spannungen dort deutlich weniger auf. Vgl. Josef Pilvousek, Deutschland. Gegenwart-Nachkriegszeit-Gebiet der DDR, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, 153–162, hier: 162; ders., Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014, 401–430.

weise in der Diskussion nicht thematisiert, sondern ist nur indirekt daran ablesbar, dass sich die Bemühungen um die Sprache der Liturgie immer weiter verstärkten. Auch die unterschiedliche Situation der Länder des deutschen Sprachgebietes schlug sich nicht in der Diskussion um die Liturgiesprache nieder.³⁹ Die Menschen sahen sich immer mehr in der Verantwortung für das, was in der Gesellschaft und der Politik geschah. Das Konzil gab ihnen nun auch in der Liturgie das Recht aktiv mitzuwirken, das viele gern aufgriffen. So wuchs das Anliegen, für bestimmte Personengruppen eine eigene Sprachform zu verwenden. Die Deutsche Bischofskonferenz approbierte 1970 die Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen),⁴⁰ die diesem Anliegen entgegenkamen. Ende 1973 wurde nach zwei Interimslösungen der deutschen Bischöfe⁴¹ das römische „Direktorium für Kinder-messen“ (DEL 3115–3169) veröffentlicht, das ebenfalls eine gewisse Freiheit in der Textgestaltung zuließ. Bis heute werden die-

³⁹ Ein Grund dafür ist sicher das Bemühen der katholischen Kirche, Deutschland (BRD/DDR) als Einheit zu sehen. Entsprechend gab es keinen Grund für eigene liturgische Bücher der beiden Länder und darauf ausgerichtete Sprachbemühungen, zumal die Epistula „Consilii“ vom 21. Juni 1967 (DEL 974–982, hier: 982) einheitliche Bücher für die Sprachgebiete vorschrieb – weswegen wohl auch keine eigenen Regelungen für die anderen Länder des Sprachgebietes angestrebt wurden. Trotz der späteren Lockerung dieser Vorschrift blieben alle Länder des deutschsprachigen Raums in einer Sprachdiskussion vereint.

⁴⁰ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 11. Auflage 2009, 163–172.

⁴¹ Vgl. Liturgisches Institut Trier / Deutscher Katechetenverein e.V. München (Hg.), Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meßfeier, Erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischöfe von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie. München 1970; diess., Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für die Eucharistiefeier, Erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischöfe von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie. München 1972.

se Lösungen von reformorientierten Liturgiewissenschaftler(inne)n als vorbildlich beurteilt.⁴²

Die Hoffnung auf eine Verständlichkeit der Gottesdienste nur durch den Wechsel der Sprache stellte sich schnell als trügerisch heraus. Es wurde klar, dass Inkulturation und Akkommodation der Liturgie als Ganzes nötig sind.⁴³ Entsprechend bezog man die Erkenntnisse der neu entstandenen Sprach- und Kommunikationswissenschaften ein – verstärkt in den 1980er Jahren. „Verständlichkeit“ war nicht mehr das einzige Argument der theologischen Diskussion für eine volkssprachliche Liturgie. Die eigene Sprache wurde als wesentlicher Teil der Gott-Mensch-Beziehung gesehen, die den Menschen in seiner geschichtlichen Gewordenheit – mit seiner kulturellen Identität – ernst nimmt.⁴⁴

Während der Vorbereitung der zweiten Auflage des deutschen Messbuchs (1988) entschloss man sich, eine größer angelegte Überarbeitung für eine dritte Auflage durch eine Studienkommission⁴⁵ in Angriff zu nehmen. Diese Arbeitsgruppe sah sich der Weiterentwicklung der Übertragungsprinzipien von *Comme le prévoit* verpflichtet. Allerdings konnten die Arbeiten nicht in eine Approbationsvorlage münden, da die Instruktion „Liturgiam authenticam“ (LA)⁴⁶ vom 28. März 2001 die Grundlage

⁴² Vgl. z.B. Martin Klöckener, Auf der Suche nach einer „angemessenen Liturgiesprache“. Perspektiven für eine ungelöste Problematik, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 222–235, hier: 232f; Eduard Nagel, *Missa le semper reformandum?*, in: *Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 15–28, hier: 17; Albert Gerhards, *Die Präfationen*, in: *Bewahren und Erneuern*, Innsbruck 1995, 209.

⁴³ Vgl. Hans Bernhard Meyer, *Zur Frage der Inkulturation*, 1–31; Albert Gerhards, *Theologische Aspekte des volkssprachlichen Gottesdienstes*, in: LJ 34 (1984) 131–144, hier: 142.

⁴⁴ Vgl. Gerhards, *Theologische Aspekte*, 141f.

⁴⁵ „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG). Nachfolgend als „die Studienkommission“ bezeichnet.

⁴⁶ Vgl. Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie: *Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie*.

der Revisionsarbeit änderte. Inhaltlich und rechtlich vertritt sie einen völlig anderen Ansatz für die Übersetzung⁴⁷ der liturgischen Texte. Sie fordert, entgegen ihrer Vorgängerin, knapp formuliert eine möglichst wörtliche Wiedergabe des lateinischen Textes im Deutschen.

Die weitere Diskussion entzündete sich an einem revidierten liturgischen Buch: Die 2009 erschienene Neuauflage des Begräbnisrituale⁴⁸ war das erste liturgische Buch, das auf der Grundlage der neuen Übersetzerordnung erstellt wurde. Es zeigte, dass die Instruktion nur begrenzt praktikabel ist, denn das Buch scheiterte am Widerstand des deutschsprachigen Klerus. Einer der Hauptkritikpunkte war die Sprache.⁴⁹

Heute scheint die Suche nach einer deutschen Liturgiesprache wieder relativ offen zu sein. Viele Liturgiewissenschaftler/innen wünschen sich weitergehende Zugeständnisse beim Schritt auf die Menschen zu. Sie wollen eine Liturgiesprache, die zugleich kirchenferne Menschen anspricht und so zum missionarischen Auftrag der Kirche beiträgt. Gleichzeitig fordern sie eine poetische Qualität der liturgischen Sprache, damit sie ihrer Bestimmung im Gottesdienst gerecht wird. Es ist eine Sensibilität dafür gewachsen, dass eine reine Anpassung an das gewöhnliche Sprachbild des Alltags weder dem Inhalt der Liturgie angemessen ist, noch dazu führt, dass mehr Menschen den Gottesdienst mitfeiern wollen. Die Sprache der Liturgie soll sich sinngemäß am lateinischen Text orientieren, aber in ihrer Gestalt die gehobene Volkssprache

⁴⁷ In der theologischen Diskussion ist die Unterscheidung nicht klar durchgehalten. Man kann aber zusammenfassend sagen, dass die Richtlinien von *Comme le prévoit* für das Prinzip Übertragung stehen, während *Liturgiam authenticam* auf eine Übersetzung der liturgischen Texte zielt.

⁴⁸ Vgl. Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg, Regensburg, Freiburg (Schweiz), Salzburg, Linz 2009.

⁴⁹ Vgl. z.B. Gerhard Dane, Wer kann heute so beten?, in: Gd 18 (2009), 144f; Winfried Haunerland, Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: LJ 59 (2009) 215–245; Benedikt Kranemann, Mangelnde Sensibilität: das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier, in: HerKorr 64 (2010) 185–189.

verwenden. Zudem wünschen viele eine Beachtung der unterschiedlichen Sprachgestalten der verschiedenen Textgattungen der Liturgie.

Einige Theologinnen und Theologen hoffen dagegen durch eine stärkere Abgrenzung, auch im Sprachgebrauch, die Gläubigen wieder stärker an die Kirche zu binden, wie es die Instruktion *Liturgiam authenticam* anstrebt. Die liturgische Sprache soll dabei im Deutschen so nah wie nur irgend möglich am lateinischen Text bleiben und so die Sakralität der Liturgie ausdrücken. Beide Richtungen kommen darin überein, dass die Sprache nicht allein die Verständlichkeit des Gottesdienstes gewährleisten kann.

1.3. Forschungsstand

Die Sprache in der katholischen Liturgie ist seit Jahrhunderten ein Streitthema. Schon während der Katholischen Reform (16. Jahrhundert) und der Reformation (1517–1648), der Aufklärung (Ende des 17. bis Mitte des 18. Jahrhunderts⁵⁰), der später einsetzenden katholischen Aufklärung (Mitte des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts⁵¹) und in der Liturgischen Bewegung wurde um dieses Thema gerungen.⁵²

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewann die Diskussion eine neue Dynamik, in deren Folge die Sprache der Liturgie vor allem im Rahmen der tätigen Teilnahme und der Inkulturation thematisiert wurde. Die Liturgiekonstitution spricht von der *Lingua vernacula*, der einheimischen oder inländischen Sprache. In der Diskussion wird sie als Volks-, Mutter- oder Landessprache bezeichnet. John Hennig bemerkte, dass der Ausdruck „Umgangs-

⁵⁰ Zur Datierung vgl. Raffaele Ciarfardone, Aufklärung. I. Die Philosophie der A.–II. Die A. in ihrem Prozeß und Einfluß, in: LThK³, Bd. 1, Freiburg 1993, 1207–1211.

⁵¹ Zur Datierung vgl. Rudolf Reinhardt, Aufklärung. III. Kirchengeschichte, in: LThK³, Bd. 1, Freiburg 1993, 1211–1213.

⁵² Eine Zusammenstellung solcher Versuche findet sich bei: Keith F. Pecklers, *Dynamic equivalence. The living language of Christian worship*, Collegeville, Minnesota 2003. Zur Vorgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils siehe auch: Herman Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au Concile de Trente*. Traduit par Suitbert Caron, Rom 1950; Korolevskij, *Liturgie in lebender Sprache*, Klosterneuburg 1958.

sprache“ geeigneter wäre als „Muttersprache“, da nicht angestrebt sei, die Mundart oder regionale Dialekte zur Sprache der Liturgie zu machen.⁵³ Ob der Begriff „Umgangssprache“ heute noch als geeignet angesehen werden kann, scheint fraglich, da er zugleich ein gewisses Sprachniveau bezeichnet und nicht nur auf die Sprache hinweist, in der die Menschen einer Region für gewöhnlich miteinander sprechen. Weil bisher vor allem Landes- oder Amtssprachen für die Liturgie zugelassen wurden, ist der Begriff der Muttersprache, der am Anfang der Diskussion dominierte, ebenso schwierig. Da einzelne Sprachen aber über die Ländergrenzen hinweg gesprochen werden, ist der Begriff Landessprache ebenfalls nicht ganz treffend. Durchgesetzt hat sich in der theologischen Diskussion inzwischen im Allgemeinen der Begriff „Volksprache“, der daher auch hier verwendet werden soll. Er wird in Abgrenzung zur oft als „Kirchensprache“ betitelten lateinischen Sprache für die Sprache gebraucht, die der Großteil der anwesenden Gemeinde, das Volk Gottes, beherrscht bzw. grundsätzlich versteht.

Die Forschungen zu einer deutschen Liturgiesprache – im Sinne einer Sprache der Amtsgebete – konnten erst nach dem ersten Messbuch mit deutscher Sprache (1965) einsetzen, beginnen tatsächlich aber erst nach dem deutschen Messbuch von 1975. Dass bereits ein Interesse für die Verbindung von Sprache und Religion bestand, zeigt Friso Melzers Wörterbuch von 1965.⁵⁴ Es untersuchte den Einfluss der Religion auf die deutsche Sprache und stellte sprachwissenschaftliche Herleitungen religiöser Wörter zusammen. Das Werk von Maurice Bellet und Frank-Michael Hohler „Sprache als Gemeinschaftswerk: Forderungen für eine an-sprechende Glaubensverkündigung“ (München 1970) beschäftigt sich ausdrücklich mit der Sprache des Religionsunterrichts

⁵³ Vgl. John Hennig, Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs „Muttersprache“ im kirchlichen Bereich, in: HfD 19 (1965) 94–97, hier: 97.

⁵⁴ Vgl. Friso Melzer, Das Wort in den Wörtern: die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch, Tübingen 1965. Alles wird dezidiert auf eine „evangelische Verwendung“ hin untersucht. Eine der Hauptquellen ist das evangelische Gesangbuch.

bzw. der Katechese.⁵⁵ Erste Analysen zur Sprache der Liturgie im deutschen Sprachraum erschienen wesentlich später.

In den 1980er Jahren entstanden Werke, die vor allem die Linguistik für die Liturgiewissenschaft zu Grunde legen, z.B. von Iwar Werlen, „Ritual und Sprache“,⁵⁶ oder von Michael B. Merz, „Liturgisches Gebet als Geschehen“.⁵⁷ Seit 1987 liegt „Die Sprache im Gottesdienst“ von Josef Schermann⁵⁸ vor. Der Autor nähert sich dem Thema aus kommunikationstheoretischer Perspektive und untersucht das gottesdienstliche Geschehen anhand von Kommunikationsmodellen und mit Hilfe der Zeichentheorie. Die theologische Debatte über die Sprache spielt allerdings keine Rolle. Ähnlich verhält es sich mit der Arbeit von Elisabeth Hug,⁵⁹ die die liturgischen Texte vor allem aus sprachwissenschaftlicher und sprachphilosophischer Perspektive analysiert. Der Sprachphilosophie widmet sich auch Richard Schaeffler.⁶⁰ Einen interessanten Überblick über die Grundlagen der Ausdrucksformen des Gottesdienstes bieten Hans Bernhard Meyer und Hansjörg Auf der Maur.⁶¹

⁵⁵ Vgl. Maurice Bellet und Frank-Michael Hohler, Sprache als Gemeinschaftswerk. Forderungen für eine an-sprechende Glaubensverkündigung, München 1970.

⁵⁶ Vgl. Iwar Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen, Tübingen 1984.

⁵⁷ Vgl. Michael B. Merz, Liturgisches Gebet als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet (LQF 70) Münster 1988. Siehe auch: ders., Gebetsformen der Liturgie, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nicht-sprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur (Hg.), Regensburg 1987, 97–130.

⁵⁸ Vgl. Josef Schermann, Die Sprache im Gottesdienst (Innsbrucker theologische Studien 18) Innsbruck 1987.

⁵⁹ Vgl. Elisabeth Hug, Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache, Zürich 1985.

⁶⁰ Vgl. Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf 1989.

⁶¹ Vgl. Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur (Hg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3) Regensburg 1987.

Monika Selle arbeitete in ihrer Dissertation auf, wie es zur Freigabe der Muttersprache im Konzil kam.⁶² Sie bezieht sich dementsprechend nicht auf die deutsche Sprache, sondern auf die theologische Entscheidung für die Volkssprache. Einen guten Einblick in die Vielsprachigkeit der Liturgie, die Geschichte der Sprache der Liturgie aus der Perspektive der evangelischen Kirche und die allgemeinen theologischen Herausforderungen der liturgischen Sprache bietet Teresa Berger.⁶³

Bisher wurden die theologischen Motive für die liturgische Sprache in der römisch-katholischen Kirche nur ausschnittsweise diskutiert. Eine systematisierende Auswertung, die synchron wie diachron für die deutsche Sprache angelegt ist, existierte nicht. Monographien oder Sammelwerke zur Sprache der Liturgie gab es meist nur mit ganz bestimmten Fragestellungen wie der Forderung nach einer heutigen Sprache der Liturgie,⁶⁴ dem Scheitern der Neuübersetzung des Begräbnisrituale⁶⁵ oder im Hinblick auf feministische Fragen.⁶⁶

⁶² Vgl. Monika Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache*, München 2001.

⁶³ Vgl. Teresa Berger, *Die Sprache der Liturgie*, in: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Göttingen 2003, 798–806.

⁶⁴ So z.B. Anton Rotzetter, *Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie*, Ostfildern 2002. Er benennt wichtige Grundlagen liturgischer Sprache, wie ihre Charakterisierung als ansagend und hinweisend und gerade nicht informativ, wodurch diese Sprache eine große Nähe zur poetischen Sprache hat. Allerdings widmet er sich nicht der Diskussion um die Sprache, sondern ist eher daran interessiert, konkrete Verbesserungsvorschläge zu machen. – Mit Blick auf die Predigt verfolgt den Ansatz der zeitgemäßen Sprache z.B. Erik Flüge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

⁶⁵ Z.B. Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. *Über angemessene Liturgiesprache* (Theologie kontrovers o. Nr.) Freiburg 2011.

⁶⁶ Z.B. Hanne Köhler, Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), *Frauen fordern eine gerechte Sprache*, Gütersloh 1990; Andrea Tafferner (Hg.), *Frauen und Liturgie. Feministische Sprachkritik in der Diskussion*, Münster 2001.

Das Werk von Guido Meyer und Norbert Wichard (Hg.) „Sprachen der Kirche. Über Vielfalt und Verständlichkeit kirchlichen Sprechens“ (München 2018) konnte wegen seines für diese Publikation zu späten Erscheinens nicht mehr berücksichtigt werden.

1.4. Entwicklungsschritte – Ansatz der Untersuchung

Die Diskussion über die deutsche Sprache der Liturgie wird dargestellt anhand der Kristallisationspunkte: Grundlagen (die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und ihre Auslegung) – erste Suchbewegungen (vom Konzil bis zur Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit*) – das deutsche Messbuch und die Versuche seiner Revision (Erarbeitung der ersten Auflage, Empfehlungen der Studienkommission und Diskussion um *Liturgiam authenticam* nach dem Scheitern des Beerdigungsrituales). Dieses Vorgehen bietet die Gelegenheit, die Entwicklung der deutschen Sprache für die Amtsgebete mit ihrer theologischen Begründung nachzuvollziehen, die Entwicklungsphase der zum Großeil bis in die Gegenwart wesentlichen Argumente zu betrachten und mit den beiden wichtigsten Weiterentwicklungen des Themas zu vergleichen: dem Moment, in dem man bemerkte, dass mehr als 10 Jahre nach seinem Erscheinen eine Weiterentwicklung des deutschen Messbuchs von 1975 nötig war, und jenem Moment, der zeigte, dass die 2001 neu entwickelten Vorgaben für die liturgische Sprache in der praktischen Umsetzung scheiterten. Durch diese Schwerpunktsetzung kann auf einige Werke zur Sprache der Liturgie nur verwiesen werden. Sie erschienen zwischen den hier zu behandelnden großen Wendepunkten und sind zudem eher thematische bzw. methodische Exkurse von der Gesamtdiskussion wie sie hier analysiert wird. Diese notwendige systematische Begrenzung stellt keine inhaltliche Wertung der nicht ausführlicher behandelten Werke dar.

Folgende Aspekte werden in dieser Arbeit untersucht: Die einzelnen Beiträge werden nach ihren Aussagen zur Sprache der Amtsgebete befragt. Dabei geht es darum, welche Maßstäbe an die liturgische Sprache angelegt, welche Vorbilder und welche theologischen Motive genannt werden. Es ist zu klären, ob eine Ziel-

gruppe angegeben und wie diese beschrieben wird. Weiter werden die Ziele dieser Ausrichtung der Sprache analysiert. Wie wird liturgische Sprache – eventuell im Unterschied zur Alltagssprache – definiert? Es ist aufschlussreich zu sehen, auf welche Tradition sich der jeweilige Beitrag beruft oder welche Neuerungen er einführen will. Darüber hinaus ist von Bedeutung, welche Vorstellungen von der Durchführung der Erstellung der liturgischen Texte transportiert werden – wer die Texte genehmigen bzw. approbieren soll. Daraus lässt sich schließen, welche Vorstellung von Ekklesiologie vertreten und wie das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche beschrieben wird. Nach welchen Kriterien soll ggf. eine Überarbeitung der liturgischen Texte vorgenommen werden? Schließlich ist nach dem Menschen- und dem Gottesbild des Autors bzw. der Autorin zu fragen, den Ereignissen und Strömungen, die ihn oder sie beeinflussten, der jeweils eigenen und der eventuell von anderen geforderten Expertise für die Erarbeitung einer liturgischen Sprache.

Es gibt eigentlich keinen Beitrag, der alle angesprochenen Themenbereiche abdeckt. Das Bild der liturgischen Sprache muss jeweils aus den Vorstellungen verschiedener Autor(inn)en für die jeweilige Zeit zusammengesetzt werden. Dabei lassen sich drei Phasen der Diskussion über die Sprache der Liturgie abgrenzen: Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der Zeit der ersten Umsetzung der Konzilsbeschlüsse, also den Jahren 1963–1975, in denen eine deutsche Liturgiesprache entwickelt wurde. Deutsch war nun nicht mehr nur die Sprache des Volkes in den Kirchenbänken, der Lesungen und der Lieder, sondern auch die Sprache, in der der Priester laut betete. Mit den Amtsgebeten auf Deutsch entstand ein eigener Sprachstil, weshalb es berechtigt erscheint, von einer deutschen Liturgiesprache zu sprechen und nicht von der deutschen Sprache in der Liturgie, was eine Verwendung des „normalen Deutsch“, also der deutschen Alltagssprache in der Liturgie implizieren würde. Die ersten – noch recht diffusen – Suchbewegungen mündeten vergleichsweise schnell 1975 in die erste Auflage des deutschen Messbuchs. Während der Erstellung ist zu beobachten, wie man in der Diskussion aufhörte zu theoretisieren und sich vielmehr auf die Umsetzung konzentrierte. Der

ersten Übersetzerinstruktion folgend, kam die Arbeitsgruppe durch mehrere praktische Versuche unter Beteiligung einer breiten Öffentlichkeit rasch zu brauchbaren Ergebnissen. Danach wandten sich die theologischen Diskussionen anderen Themen zu, da die meisten Gläubigen mit dem Messbuch offensichtlich zufrieden waren. So endete die erste Phase der theologischen Sprachdiskussion, in der bereits alle wesentlichen Argumente der folgenden Jahrzehnte genannt wurden.

Schon bald wurden neue Ansprüche an die deutsche Liturgiesprache gestellt: Die sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher/innen und die Erkenntnisse aus den Human- und Sozialwissenschaften zeigten in den 1980er Jahren, dass die Verwendung der Landessprache allein nicht ausreichte, das liturgische Leben zu stärken. Gelungene Neuschöpfungen wie das sogenannte Schweizer Hochgebet, das sich seit 1974 rasant verbreitete, untermauerten die Notwendigkeit einer tiefergehenden liturgischen Erneuerung. Mitte der 1980er Jahre verdichteten sich diese Überlegungen in der Erkenntnis, dass es über die Erstellung einer zweiten, leicht überarbeiteten Auflage des Messbuchs hinaus einen größeren Revisionsbedarf gab. Er wurde durch die „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) weiter erforscht.

Diese Bemühungen markieren die zweite Phase der Diskussion. Sie ist von einem neuen Begriff der Verständlichkeit und der Beachtung der heterogenen Zielgruppen liturgischer Sprache gekennzeichnet. Eine Bedeutungsverschiebung des Wortes „Verständlichkeit“ im Rahmen der theologischen Diskussion um die liturgische Sprache wurde sichtbar. Während in der Zeit nach dem Konzil damit zunächst „nur“ die Verwendung der Volkssprache gemeint war, steigerte sich der Anspruch mit der Erstellung des Messbuchs auf einen „guten“ Gebrauch der deutschen Sprache. Die späten 1980er Jahre meinten mit diesem Begriff dann eine zielgruppengerechte Sprache, die mit soziologischen und sprachwissenschaftlichen Mitteln erarbeitet werden sollte.

Bevor aus den Ergebnissen der Studienkommission eine dritte Auflage des deutschen Messbuchs entstehen konnte, brachte die

zweite Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* eine Wende der Richtlinien. Entsprechend wurde von Neuem eine dritte Auflage des deutschen Messbuchs vorbereitet. Allerdings endeten auch diese Bemühungen nicht in einer approbierten Fassung, da sich die neuen Richtlinien als schwer in die Gebetspraxis umzusetzen erweisen. Die Diskussion darüber wird schwerpunktmäßig anhand der umstrittensten Realisierung der neuen Regeln, dem Beerdigungsrituale, dargestellt. Die analysierten Beiträge, die die Debatte um LA zusammenfassen, stehen exemplarisch für die dritte Phase der Diskussion der deutschen Liturgiesprache und somit den aktuellen Stand. Denn die *Editio tertia* des Messbuchs ist bisher nicht auf Deutsch erschienen⁶⁷ und eine Lösung der in dieser Phase aufgeworfenen Sprachprobleme erfolgte noch nicht.⁶⁸

In der dritten Phase der Diskussion versuchte man das bisher Erreichte gegen die neuen Vorgaben zu verteidigen. Dabei verstärkte sich der anfangs zaghafte Widerspruch gegen LA umso mehr, als durch weitere römische Entscheidungen klar wurde, dass die Instruktion durchaus wörtlich zu verstehen war und kaum Interpretationsspielraum zuließ. Das Scheitern des Begräbnisrituale zeigte, dass dies nicht nur ein fachliches Problem war, sondern eines, das alle Gläubigen betrifft. Tastend wird entsprechend dieser Erfahrung nach ausgewogenen Lösungen gesucht, die beiden Polen gerecht werden. Ungelöst bleibt das Problem des grundverschiedenen Ansatzes der Funktion der liturgischen Sprache in den beiden Übersetzerinstruktionen. Die Diskussion über die Sprache der

⁶⁷ Robert Zollitsch kommentierte den Abschluss der Arbeit der Bischöflichen Kommission *Ecclesia celebrans*, die eine neue Messbuchübersetzung der *Editio tertia* nach den Normen von LA erstellt hatte, wie folgt: „Trotz des Abschlusses der Übersetzungsarbeiten hat sich im Sommer dieses Jahres weiterer Klärungsbedarf ergeben. (...) Eine nähere zeitliche Perspektive [für einen Approbationsbeschluss, *Anm. d. Verf.*] besteht derzeit nicht.“ Robert Zollitsch, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Herbst – Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 27. September 2013, 11.

⁶⁸ Es bleibt abzuwarten, ob das Motuproprio „Magnum principium“ von 2017 der Beginn einer neuen Phase der Diskussion über die Sprache der Liturgie ist. Die Ergebnisse dieser Arbeit können entsprechend in diese neue Diskussion einfließen.

Liturgie versucht diese Frage zu beantworten: Soll die liturgische Sprache eine Sondersprache aus einer heiligen Sphäre sein oder die Sprache des Alltags, die einen besonderen Gegenstand auszudrücken versucht?

Während nach dem Konzil für lange Zeit die Eigenleistung der Übertragung von den Liturgiewissenschaftler(inne)n und anfangs auch den römischen Behörden deutlich höher geschätzt und als wertvoller beurteilt wurde als eine reine Übersetzung, verschob sich um die Jahrtausendwende die offizielle Gewichtung endgültig hin zu einer größeren Wertschätzung des lateinischen Textes. Rom betonte den Wert der Tradition und forderte eine möglichst große Originaltreue der Übersetzung – nicht Übertragung. Der Fokus der römischen Anweisungen verschob sich von dem Bemühen um Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit der Gebete für alle Gläubigen hin zu einem stärkeren Bemühen um Wahrung der Tradition. Damit änderte sich die Wesensbeschreibung der liturgischen Sprache. Bis zur Instruktion *Liturgiam authenticam* war die tätige Teilnahme das bestimmende Moment der Sprachgestaltung. Aus dieser resultiert ein nicht abschließbarer Suchprozess, in dem man bestrebt sein muss, die Gläubigen zu kennen, um ihnen das Glaubensgeheimnis ansprechend vermitteln zu können. LA hingegen fokussiert stärker auf die Überlieferung der Glaubenswahrheit und ordnet dieser den Gedanken der Verständlichkeit unter. Dies ist einerseits ein nachkonziliarer Paradigmenwechsel in der Definition der Sprache der Liturgie – aber andererseits eine Konsequenz daraus, dass im Prozess der Liturgiereform nach dem Konzil die Grenzen der Verständlichkeit erkannt und der Begriff Verständlichkeit näher bestimmt wurde. Die neue Übersetzerinstruktion erhebt zwar den Anspruch, ihre Vorgängerin zu ersetzen, will aber nicht die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in Frage stellen, sondern baut ausdrücklich auf diesen auf und möchte ihre Ergebnisse verbessern (LA 6). Es gilt also ein Gleichgewicht zwischen den Forderungen von *Liturgiam authenticam* und dem ihnen vorausgesetzten Fundament der Liturgiekonstitution zu finden.

2. Sacrosanctum Concilium – Grundlage einer neuen Sprache für die Liturgie

Das Zweite Vatikanische Konzil verabschiedete mit *Sacrosanctum Concilium* das am besten vorbereitete Dokument der vier Konstitutionen des Konzils.⁶⁹ Auf ihm basiert ein neues theologisches Verständnis der Liturgie, dessen Anspruch bis heute die Ausrichtung der Bemühungen der Liturgiewissenschaft ist: die tätige Teilnahme aller Gläubigen. Die Gemeinde wurde nicht mehr als passiver, sondern als maßgeblicher Teil der Feier betrachtet.

2.1. Bedeutung der Konstitution

Das Konzil vollzog eine drastische Wende in der Wahrnehmung der Liturgie: Sie war nicht mehr Kult, sondern pastorales Geschehen; nicht mehr starres Ritual, das „gültig“ sein musste, sondern lebendiges Gespräch zwischen Gott und Mensch, das eine wirkliche Verbindung zur Erde schaffen will. Das bedeutete allerdings keine Abkehr von den überlieferten Formen, sondern ihre Revision. Ziel dieser Revision war der Mensch, waren die Gläubigen, ihre Anteilnahme am Gottesdienst. Sie sollten die Feier verstehen lernen und sich aktiv an ihr beteiligen. Sie sollten ihre Lebenswelt in der Liturgie wiederfinden, von den Gebeten direkt angesprochen werden. Die Liturgie sollte ein Teil des Lebens der Menschen sein. Dafür war eine Anpassung des Gottesdienstes nötig, aber auch eine Wiederentdeckung der Ressourcen des Glaubens. Als größte Veränderung wurde zunächst der Wechsel von der lateinischen zur Volkssprache wahrgenommen. Hier trafen alle angestrebten Veränderungen in einer einzigen Maßnahme zusammen.

Der Wandel reichte aber deutlich tiefer und betraf die ganze liturgische Spiritualität. Die einzelnen Ortskirchen sollten entdecken, was in „ihrer“ Liturgie nötig ist, um „ihre“ Gläubigen tätig teilnehmen zu lassen. Schon allein dieser Gedanke einer ortskirchlich basierten Liturgieanpassung schien vor dem Konzil für viele revolutionär. Und doch arbeitete besonders im deutschen Sprachgebiet

⁶⁹ Vgl. Groen, *Die Volkssprache in der Liturgie*, 10.

die Liturgische Bewegung darauf hin. Ihre Anstrengungen für die Volkssprache in der Liturgie kamen mit dem Zweiten Vatikanum zum Durchbruch.

Die Veränderung reichte aber noch weiter. Man kann zwar nicht in letzter Konsequenz von einer Demokratisierung der Liturgie sprechen, aber doch von einer Dezentralisierung ihrer Gestaltung. Die Liturgiekonstitution zeichnete ein neues Kirchenbild, das den örtlichen Bischof nicht mehr nur als den Hüter der Liturgie zeigt, sondern auch als den, der sie selbstständig für seinen Bereich gestalten kann. Daraus sollte ein kollegiales Arbeiten zwischen dem Papst und den übrigen Bischöfen resultieren. Die große Chance zur Inkulturation der Liturgie liegt in dieser Freiheit der Ortskirchen. Es wurde erkannt, dass der Kontext der Feier, die sie umgebende Kultur und Denkweise, maßgeblich für ihre Rezeption sind und entsprechend berücksichtigt werden müssen.

In *Sacrosanctum Concilium* spiegelt sich ein von Grund auf erneuertes Liturgieverständnis wider, das wesentlich auf die tätige Teilnahme der Gläubigen und die Inkulturation der Liturgie zielt. Diese Ziele können und müssen essentiell über die Wahl und Gestaltung der Sprache der Liturgie realisiert werden.

Um die Bedeutung und Tragweite der Diskussion über die Sprache der Liturgie zu zeigen, ist es zunächst notwendig, die dafür wesentlichen Elemente des Dokuments zu erläutern, das der Diskussion zu Grunde liegt, die wir betrachten wollen. Die Voraussetzung dafür, dass im deutschen Sprachgebiet überhaupt über die Sprache der Amtsgebete diskutiert werden konnte, hat die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* geschaffen. Sie öffnete den Weg, den Gottesdienst letztlich vollständig in der Volkssprache zu feiern. Dass es dabei nicht um einen rein technischen Akt ging, zeigen die weiteren Reformanliegen, die diesen Schritt nicht nur begleiteten, sondern seine Voraussetzung waren. Die Liturgie wird in SC als Dialog zwischen Gott und Mensch beschrieben. So bekam der Mensch wieder seinen Platz in der Feier und ist so ein Dialogpartner Gottes. Er wurde nicht mehr als Diener des Gott geschuldeten Kultes betrachtet. Die Konzilsväter sahen es als essentiell an, dass die Gläubigen verstehen, was sie im Gottesdienst tun und was an ihnen geschieht. So entschieden sie, der Volks-

sprache in der Liturgie „weiteren Raum zuzubilligen“ (SC 36), denn nur so schien ihnen die angestrebte verstehende und tätige Teilnahme möglich. Diese recht zurückhaltende Äußerung führte in der späteren Umsetzung der Beschlüsse dazu, dass die Volkssprache für die ganze Liturgie verwendet werden konnte.

Das Thema der liturgischen Sprache soll, wie oben erläutert, nicht aus einer technischen oder sprachwissenschaftlichen, sondern aus einer theologischen Sicht beleuchtet werden. Für den ersten Schritt werden die wichtigen Kommentare zu *Sacrosanctum Concilium* im Hinblick auf ihre theologischen Ansprüche, die sie an die Sprache der Amtsgebete für den deutschen Sprachraum stellen, analysiert. Dabei ist zu beobachten, dass es mit fortschreitendem Alter der Liturgiekonstitution keine weiter differenzierende Auslegung gab, sondern neuere Kommentare eher eine Erinnerung an die Grundsätze von SC als deren Interpretation anstrebten.⁷⁰ Eine Weiterentwicklung der Konzilsideen für die Sprache hat also seit ihrer ersten Realisierung im deutschen Messbuch kaum stattgefunden.

Die Einführung der Volkssprache in die römisch-katholische Messe war eingebettet in ein größeres Anliegen: die Beteiligung der Gläubigen an der Feier. Programmatisch war dafür das Wort der „tätigen Teilnahme“, das inneres und äußeres Tun der Gläubigen meint. Die Liturgiekonstitution wollte – wie das gesamte Zweite Vatikanum – den Gläubigen helfen, ihr Leben stärker aus dem Glauben heraus zu gestalten. Dafür sollte das, was man als wandelbar erkannt hatte, den aktuellen Bedürfnissen angepasst, die Einheit der Christen gefördert und auf diese Weise der christliche Glaube für die Menschen ansprechender gestaltet werden (SC 1). Für all diese Ziele ist die Sprache eine wichtige Komponente: als Motivation und als Grundlage der Arbeit. Denn das christliche Leben der Gläubigen wird dadurch gefördert, dass sie ihren Glauben und seinen Vollzug besser verstehen. Eine stärkere Konzentration auf die Bibel, verständlichere Riten und in der Feier sichtbar werdende Glaubensinhalte ebnen den Weg zur Einheit der

⁷⁰ Eine Ausnahme bildet hier lediglich der ekklesiologisch ausgerichtete Kommentar von Faggioli.

Christen.⁷¹ Die Stärkung der bischöflichen Entscheidungsgewalt ist für die Anpassung an die zeitlichen und lokalen Gegebenheiten notwendig. Zudem unterstützt dieser Abbau des Zentralismus die Verbindung zu den Kirchen anderer Konfessionen, die traditionell ortskirchlich verfasst sind. Die Förderung der Verständlichkeit⁷² der Liturgie und mit ihr die des Glaubens sowie die Anpassung an lokale Gegebenheiten können hilfreich sein für jene, die sich der katholischen Kirche entfremdet haben oder sie gar nicht kennen.⁷³ Wenn sie verstehen, was gefeiert wird und aus eigener Erfahrung sehen, warum dies so geschieht, erleichtert das den Zugang zum Glauben. Eine angemessene und verständliche⁷⁴ Sprache in der

⁷¹ Ein wesentliches Element hierfür sei auch die Überwindung der „Sprachbarriere“, denn „[d]er alleinige Gebrauch des Lateins erschwere in unnötiger Weise die ökumenischen Bemühungen und sei ein Hindernis für die Evangelisierung der Völker“. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 253.

⁷² Der Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland erläuterte dazu treffend: „Liturgische Texte, die sich die Gemeinde zu eigen machen soll, müssen verständlich sein. Doch ist mit der intellektuellen Verstehbarkeit eines Textes lediglich eine Voraussetzung geschaffen, aber noch nicht das eigentliche Ziel erreicht. Nach dem Willen des Konzils sollen die Gläubigen durch die Gebete das Mysterium der Eucharistie ‚wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern‘ (SC 48). (...) [Die Texte sollen, *Anm. d. Verf.*] helfen, das eucharistische Mysterium besser zu verstehen und mitzuvollziehen.“ Winfried Haunerland, Eucharistische Gebete neben dem Eucharistiegebet. Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 143–173, hier: 147.

⁷³ Gotthold Hasenhüttl sieht in dieser Anpassung das wesentliche Ziel der Liturgiekonstitution. Vgl. Gotthold Hasenhüttl, Die Konstitution über die heilige Liturgie des 2. Vatikanischen Konzils vom 22. November (4. Dezember) 1963. Eine theologische Besinnung, in: BiLi 38 (1964/65) 187–192, hier: 189. Er formuliert weiter: „Gottesdienst, so verstanden, wäre nicht mehr ein Zurückziehen von einem säkularen Bereich in einen religiösen, wäre keine Flucht aus der Welt in eine andere, um in jener bestehen zu können, sondern Liturgie wäre dann ein Sich-öffnen für die Begegnungen mit Christus im Weltlichen, im Profanen, das in seiner Entfremdung nun durchdrungen werden soll und zurückgeführt wird zu seinem Ursprung, zur ‚religiösen‘ Tiefe!“

⁷⁴ Was „angemessen“ und „verständlich“ meint, wird im Folgenden für die jeweilige Zeit analysiert. Der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann

Liturgie ist unerlässlich, um das heilige Geschehen zu erfassen und einen (geistlichen) Nutzen daraus zu ziehen.

Papst Johannes Paul II. resümierte in seinem Apostolischen Schreiben zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium*, dass durch die „Wiederherstellung und Weiterentwicklung der heiligen Liturgie“ diese Anliegen „vorzüglich“ verwirklicht wurden (DEL 6263).

Die Grundlage für die Anpassung an die Bedürfnisse der Menschen war, dass es Veränderungen in der Kirche und ihrer Liturgie geben kann. Erste Anzeichen dafür gab es bereits vor dem Konzil.⁷⁵ Man könnte die Liturgiereform, die durch SC eingeleitet wurde, mit dem Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häußling als Fortsetzung der Liturgiereformen betrachten, die das Konzil von Trient (1545–1563) und die Päpste Pius X. (1903–1914) und XII. (1939–1958) begonnen hatten, die aber zugleich deutlich darüber hinausging. Er begründete dies damit, dass diese Reformen ebenfalls pastoral ausgerichtet waren. In SC erkenne man diesen Anspruch, an die Reformen anzuknüpfen, bereits in der verwendeten Begrifflichkeit, so beispielsweise in SC 21.⁷⁶ Allerdings habe man

erläutert, dass das Verstehen der Liturgie immer nur ansatzweise erfolgen kann. Liturgie als „Symbolhandlung“ sei ein Tor zu einer vielschichtigen Wirklichkeit, die wir mit jeder Wiederholung tiefer, aber dennoch nicht vollständig durchdringen können, eine Wirklichkeit, die immer in der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ steht. Verstehen kann hier also keine erfolgreiche Informationsvermittlung meinen, sondern den Eingang in den Wirkungsraum der Liturgie. Vgl. Benedikt Kranemann, *Liturgische Sprache – nicht alltäglich und doch verständlich?*, in: *HID* 68 (2014) 240–248, hier: 241f.

⁷⁵ Vgl. Hermann Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*. Erwägungen nach der *Constitutio De Sacra Liturgia*, 21. Als Beispiele nennt der Mainzer Bischof, der von 1964 bis 1969 Vorsitzender der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz war, die Änderungen in der Feier der Osternacht, der Abendmesse, bei der eucharistischen Nüchternheit und im Brevier vom 21. April 1961. Ebenso stellt die Änderungsbereitschaft vor dem Konzil mit dem Beispiel der Osternacht fest: *Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 33f.

⁷⁶ Vgl. Angelus A. Häußling, *Liturgiereform*. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* (LQF 79), Martin Klöckener, Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Hg.),

versäumt, die schon lange vor dem Konzil bestehenden Reformwünsche kontinuierlich umzusetzen. So löste man einen schwer abzuarbeitenden Reformstau aus.⁷⁷ Das Zweite Vatikanum erkannte die Notwendigkeit und Möglichkeit, nun etwas zu verändern. Seine Entscheidungen legten die Grundlage für ein neues Kirchenbild.

Die weitere Zulassung der Volkssprache stach besonders unter den Beschlüssen hervor, auch wenn sie sehr zurückhaltend formuliert war.⁷⁸ Diese Entscheidung implizierte, dass sich die Sprache in der Liturgie immer wieder wandeln muss, da sich lebendige Sprachen beständig weiterentwickeln.⁷⁹ Jedoch „wäre [es] ein großer Irrtum, wollte man im Text der Konstitution und in ihrer Verwirklichung nur sein Augenmerk den ermöglichten oder vorgesehenen Änderungen im Gottesdienst zuwenden. (...) [E]ntscheidend ist vielmehr die außerordentliche Bedeutung, welche das Konzil dem liturgischen Handeln der Kirche überhaupt beimißt.“⁸⁰

Nicht nur eine Veränderung des Ritus

Sacrosanctum Concilium war von Anfang an mehr als eine Handlungsanweisung für schnelle Reformen. Das Dokument beschreibt und legt die Grundsätze der Liturgie und des liturgischen Han-

Münster 1997, 11–45, hier: 38f; Zuerst veröffentlicht in: ALw 31 (1989), 1–32. Zugleich beinhaltet die Liturgiekonstitution aber auch eine Weiterentwicklung dieser Reformen. Vgl. Häußling, Liturgiereform, 40.

⁷⁷ Vgl. Häußling, Liturgiereform, 39. Häußling sieht darin den Grund, warum die Liturgiereform oft in materialen Veränderungen stecken blieb und nicht das eigentliche Ziel, den Aufbau einer Spiritualität aus dem Pascha-Mysterium, erreichte.

⁷⁸ „Die Scheu, für alle Teile der liturgischen Feiern die Volkssprache zu fördern, hat ihren Grund wohl auch in einer unterschwelligen Abwertung der Volkssprache und damit letztlich des Anteils, den die Gemeinde an der Feier der Liturgie hat.“ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 160 und 37.

⁷⁹ Vgl. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Peter Hünemann (Hg.), Freiburg 2009, 1–227, hier: 57.

⁸⁰ Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 10.

delns fest.⁸¹ Ohne dogmatischen Anspruch zu erheben – aber auch ohne ihn auszuschließen⁸² –, begründete die Konstitution alle praktischen Anweisungen theologisch und legte so die Grundlage für eine dauerhafte Erneuerung. Es ging der Konstitution zwar auch um den äußeren, vor allem aber um den inneren Wandel.⁸³ Der Münsteraner Bischof Reinhard Lettmann sah später den Auftrag zu fortwährender Weiterentwicklung der Liturgie als eines der „Konstitutiva“ der Liturgiekonstitution.⁸⁴

Sacrosanctum Concilium besann sich auf „Wesen und Wert der Liturgie“ und wollte Kirche und Gläubige zu dieser Besinnung

⁸¹ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Werden und Bedeutung der Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Emil Joseph Lengeling (Hg.), 2. verbesserte Auflage, Münster 1965, 37*–101*, hier: 76*.

⁸² Vgl. Faggioli, True reform, 130. Die Väter stimmten mit großer Mehrheit gegen die Präambel, die aussagen sollte, dass die Liturgiekonstitution keine dogmatischen Festlegungen machen will.

⁸³ Diesem liegt die Vorstellung der „*ecclesia semper reformanda*“ zugrunde. Vgl. Faggioli, True reform, 131; Andreas Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – 40 Jahre danach, 20f. Redtenbacher spricht sogar davon, dass das Konzil die Liturgie der Kirche als eine „*liturgia semper reformanda*“ bestimmt. Vgl. ebd., 21. So auch Kaczynski: „Die Kirche muß in den Blick kommen als eine ‚*Ecclesia semper reformanda*‘, die dazu eine ‚*Liturgia semper reformanda*‘ benötigt.“ Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 89; Klemens Richter, Die Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ziele, Widerstände, Würdigung, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 23–51, hier: 43. Ihm stimmt ebenfalls zu: Martin Stuflesser, *Sacrosanctum Concilium*. Blick zurück nach vorn, in: *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 7–12, hier: 10. Schon 1974 erkannte der Liturgiewissenschaftler Hermann Reifenberg, dass die Liturgiereform beständig fortgesetzt werden müsse, wenn man der Gefahr einer erneuten Erstarrung der Liturgie entgehen und ihre neu erreichte Verbindung zum Leben aufrecht erhalten wolle. Vgl. Hermann Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, in: BiLi 47 (1974) 209–230, hier: 226–228.

⁸⁴ Vgl. Reinhard Lettmann, Feiert und seht, dass ich Gott bin. Liturgische Erneuerung als theologische und geistliche Aufgabe, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe, Münster 2004, 9–22, hier: 10.

anleiten.⁸⁵ „Denn nach der Konstitution ist die Liturgie das wichtigste Handeln der Kirche. (...) Der Gottesdienst ist die aufschlußreichste Selbstbeschreibung und der elementarste Selbstvollzug der Kirche.“⁸⁶ Es geht also um eine spirituelle Erneuerung, die alle Gläubigen ergreifen soll und die im Leben der Kirche, in der Liturgie konkret sichtbar wird. Dahinter steht die Wiederentdeckung der Liturgie als Zentrum des Glaubenslebens.

Diese Verbindung von Theorie und Praxis sah Herman Schmidt in der Konstitution schon geknüpft, da sie sich nicht auf theologische Diskussionen zurückzog, sondern Lösungsansätze für damals bestehende Missstände anbot.⁸⁷ Dass dies kein Zufallsprodukt war, zeigt die Genese des Textes: Kurzfristig war in den Entwurf die Bestimmung eingefügt worden, die Konstitution solle nur „allgemeine Richtlinien“ festschreiben, deren konkrete Ausführung dem Papst und den noch einzurichtenden Kommissionen überlassen werde. Dies wurde von den Konzilsvätern scharf kritisiert und daraufhin gestrichen.⁸⁸ Neben konkreten Lösungsansätzen wie der Zulassung der Volkssprache und den Anweisungen für die Messfeier⁸⁹ wurde die Mitwirkung der Bischofskonferenzen⁹⁰ an

⁸⁵ Vgl. Emil Joseph Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 76*; Hasenhüttl, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 189; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 218. – Zur Person Gotthold Hasenhüttl vgl. Wolfgang Pauly, *Gotthold Hasenhüttl. Theologie und Kirche im Konflikt*, Darmstadt 2016.

⁸⁶ Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 10. Ähnlich: Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 218; Joseph Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 25f.

⁸⁷ Vgl. Herman Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar*, 146. Der niederländische Priester Herman Schmidt (1912–1982) war damals Professor für Liturgie an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

⁸⁸ Vgl. Josef A. Jungmann, *Konstitution über die Heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: *LThK²*, E1 Freiburg 1966, 10–109 und 12f; Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 56. Dies konnte aber nicht „die damals schon befürchtete, am Ende des 20. Jh. tatsächlich eingetretene Entwicklung verhindern, daß nämlich die römische Kurie versuchen könnte, die Liturgiereform in zentralistischer Weise allein und gegen den Willen der zuständigen Bischofskonferenzen durchzuführen.“

⁸⁹ Beispielsweise: Die Predigt soll besonders an Sonn- und Festtagen nicht ausfallen (SC 53) und die Kommunion immer aus derselben Feier („ex eodem Sacrificio“) verteilt werden (SC 55).

der weiteren Liturgiereform festgeschrieben. Darin zeigte sich schon früh, dass es um eine grundsätzliche Neubestimmung des ganzen kirchlichen Lebens ging: „Die Erneuerung der Liturgie geht von Anfang an Hand in Hand mit der Erneuerung des Kirchenbegriffs.“⁹¹

Die Konstitution will die Liturgie und mit ihr die Kirche durch die Begegnung mit Gott lebendig machen. Dazu soll der Gottesdienst transparent werden für das, was in ihm geschieht. Die heiligen Handlungen müssen mitvollziehbar sein und so die Gemeinschaft mit Gott leichter ermöglichen.⁹² Der Liturgiewissenschaftler Herman Schmidt sieht darin das Wesen der Kirche, das sie schon immer hatte: „(...) auch das Zweite Vatikanische Konzil mußte so handeln, weil die Kirche ihrem ganzen Wesen nach seelsorglich ausgerichtet ist und weil sie auch die moderne Zeit in einer Sprache ansprechen muß, die diese Zeit versteht und erwartet.“⁹³

Das Bestreben, die Kirche auf die Erfordernisse der Gegenwart auszurichten, wurzelte in der Liturgischen Bewegung. Der Kirchenhistoriker Massimo Faggioli sieht sie als theologische Quelle

⁹⁰ Der Einfachheit halber wird im Folgenden den Ausdruck „Bischofskonferenz“ verwendet, wo die Konstitution „die für die einzelnen Gebiete im Sinne von Art. 22, § 2 zuständige kirchliche Autorität“ schreibt, da diese später als Bischofskonferenz definiert wurde.

⁹¹ Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 16. So auch Hermann Volk: „Gott hat in Christus begonnen; darauf antworten wir. In der Reform der Liturgie soll darum deutlich werden, daß es nicht nur um Liturgie geht, sondern daß es in der Liturgie um unsere Reform durch die Liturgie geht.“ Hermann Volk, Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche, in: LJ 16 (1966) 65–90, hier: 80. Und Gotthold Hasenhüttl: „Es ist doch offenkundig, daß sich die Kirche hier nicht einfach einer Zeitströmung anpassen will, sondern daß sie sich selbst in solchen Bestimmungen ausdrückt und neu verstehen will, damit sie ein „erhabenes Zeichen“ unter den Völkern sei, das sich in den Jahrhunderten entfaltet und an Tiefe gewinnt.“ Vgl. Hasenhüttl, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 187.

⁹² Vgl. Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Veröffentlichung der Konstitution des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils „Über die Heilige Liturgie“ 18. Februar 1964, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Münster 1965, 13*–16*, hier: 14*f.

⁹³ Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 119f. Diese Erwartung der Gläubigen beschreibt auch: Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 221 u.a.

des Konzils,⁹⁴ der Liturgiewissenschaftler Andreas Redtenbacher nimmt SC zudem als Weiterentwicklung der Anliegen der Bewegung wahr.⁹⁵ *Sacrosanctum Concilium* nahm aber noch weitere Impulse auf.⁹⁶ Es nutzte die Entwicklungen, die aus den verschiedenen Bewegungen⁹⁷ entstanden waren, und die vorangegangenen einzelnen Erlaubnisse mit ihren Erfahrungen⁹⁸ für die anstehende Reform. So bestätigte das Konzil „was zuvor im Glaubensleben der Kirche gereift ist“,⁹⁹ wie auch Joseph Ratzinger im Rückblick auf die Konstitution hervorhob.

⁹⁴ Vgl. Faggioli, *True reform*, 20f. Ähnlich: Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 10; Lettmann, *Feiert und seht*, 9; Wilhelm Damberg, *Katholiken im Umbruch. Zur historischen Verortung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21)*, Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 61–65, hier: 62.

⁹⁵ Vgl. Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 21.

⁹⁶ Vgl. Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 38*; Cipriano Vagaggini, *Allgemeine Grundsätze der Liturgiereform*, in: *HID 17* (1963) 8–15, hier: 15 (Zuerst veröffentlicht in: *Osservatore Romano* Nr. 282 vom 8. Dezember 1962); Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 27 und 223. Auch Winfried Haunerland sah SC als „Antwort auf theologische Neuaufbrüche“ vor dem Konzil. Vgl. Winfried Haunerland, *Erneuerung der Liturgie als bleibende Aufgabe. Zur aktuellen Herausforderung durch die Konstitution Sacrosanctum Concilium*, in: *Studia Wesprimiensia* 8 (2006) 109–123, hier: 115f. Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, die Liturgiekonstitution nur als Verwirklichung der Liturgischen Bewegung zu sehen. Sie ist darüber hinaus wesentlicher Wegbereiter der Konzilsdebatte(n) und ihre erste theologische Richtungsbestimmung. Vgl. Faggioli, *True reform*, 8–10.

⁹⁷ z.B. Bibelbewegung, Ökumenische Bewegung, neues Kirchenbewusstsein, Laienapostolat und „nouvelle théologie“. (s.o.)

⁹⁸ Die Erfahrungen der Liturgischen Bewegung belegten, dass die bestehende Form der Liturgie nicht leicht zugänglich war und eine lebendige und gemeinschaftliche Feier nicht förderte. Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 42f.

⁹⁹ Joseph Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: *LJ 53* (2003) 209–221, hier: 209. Winfried Haunerland bekräftigt dies später ausdrücklich. Vgl. Winfried Haunerland, *Gottesdienst in der Moderne. Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 15–39, hier: 29.

Emil Joseph Lengeling¹⁰⁰ benennt in seinem Kommentar vier Grundpfeiler von *Sacrosanctum Concilium*, die vor dem Konzil nicht immer gesehen bzw. teilweise sogar verleugnet wurden.¹⁰¹

1. Liturgie ist Gottes heilvolle Zuwendung zu den Menschen und gleichzeitig seine Verehrung durch die Menschen.
2. Liturgie ist heilige Handlung der ganzen Kirche.
3. Liturgie geschieht „unter heiligen Zeichen, die aus ihrer Natur verstanden und bewußt, fromm und tätig mitvollzogen werden wollen.“¹⁰²
4. Liturgie ist der Gipfel und die Quelle aller Handlungen der Kirche.¹⁰³

Aus diesen Grundsätzen resultierte ein neues Verständnis der Liturgie und so auch eine neue Gestaltung, ein neues Verhältnis von Priester und Gläubigen sowie ein neues Verhalten derselben.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Emil Joseph Lengeling (1916–1986) war als Peritus am Konzil beteiligt. Im Hintergrund beeinflusste er viele Eingaben und Modi verschiedener Bischöfe, nicht nur, aber besonders bei der Erarbeitung der Liturgiekonstitution. Später war er unter anderem als Berater und Relator des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“ sowie in der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet an der Umsetzung der konziliare Liturgiereform beteiligt. Vgl. Klemens Richter, Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Bd. 2, Münster 2011, 638–649, hier: 641f.

¹⁰¹ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 76*f.

¹⁰² Lengeling, Werden und Bedeutung, 76*f.

¹⁰³ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 76*f.; Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 19. Er beschreibt sie als wichtigste der drei Grundfunktionen der Kirche. Klemens Richter schreibt ihr eine „zentrierende Funktion“ zu. Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 25. – Zur Bedeutung der Begriffe vgl. Winfried Haunerland, *Culmen et fons. Zur Rezeption einer liturgietheologischen Spitzenaussage*, in: LJ 63 (2013) 137–152; Benedikt Kranemann, „Tätige Teilnahme“ an der Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), Freiburg 2013, 232–247.

¹⁰⁴ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 76*f.

Neue Beschreibung der Liturgie

Mit der Erneuerungsbewegung wandelte sich auch die Charakterisierung der Liturgie. Sie wurde stärker ganzheitlich gesehen, wie beispielsweise die Bestimmungen für die Liturgiewissenschaft zeigen.¹⁰⁵ Bis zum Zweiten Vatikanum wurde Liturgie im 20. Jahrhundert vor allem kultisch definiert – die Liturgiekonstitution betont jedoch den heilshaften Aspekt.¹⁰⁶ Christus ist in der Liturgie der Kirche als Mittler zwischen Gott und Menschen wirksam gegenwärtig. In ihr vollzieht er zusammen mit der Kirche die Erlösung in heiligen Zeichen. Bis zur Wiederkehr Christi wirkt das Pascha-Mysterium in Wort und Sakrament der Liturgie. Dabei spricht *Sacrosanctum Concilium* von den Sakramenten als notwendig fühl-, hör- und sichtbaren Zeichen (SC 6f; 33; 35; 47; 59; 61). Von „notwendig“ ist die Rede, weil dies dem Menschen, dem fleischgewordenen Wort Gottes und dem Wirken der Kirche entspricht. Der Mensch findet Versöhnung mit Gott, Heil und Gnade in den Zeichen, die durch die sie begleitenden Worte eindeutig und verständlich werden. Er erhält in der Feier Anteil am Leben Christi und wird so geheiligt.

Die Liturgie formt den christlichen Geist und nährt den Glauben. Die Menschen werden durch die Feier der Liturgie zur Gemeinschaft untereinander und mit Gott geführt. Die irdische Liturgie hat Anteil an der himmlischen. Dabei liegt die Initiative, der Aus-

¹⁰⁵ Vgl. Vagaggini, *Allgemeine Grundsätze*, 10. Vagaggini hat darauf hingewiesen, dass allein die Kenntnis der Rubriken zu seiner Zeit seit etwa 20 Jahren nicht mehr als ausreichend für das Studium der Liturgie galt, sondern aufgrund eines umfassenderen Verständnisses von Liturgie auch historische und theologische Aspekte einbezogen wurden und die Zusammenarbeit mit den anderen Fächern der Theologie, wie SC 16 es nun auch forderte, gestärkt wurde.

¹⁰⁶ Vgl. für das Folgende: Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 77*f; Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 69–71; Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 18f. Jungmann weist darauf hin, dass SC keine Definition von Liturgie enthält. Aber man könne aus den Äußerungen der Konstitution auf das zugrundeliegende Liturgiebild schließen. Vgl. Josef A. Jungmann, *Der Liturgiebegriff der Constitutio de sacra Liturgia und seine Auswirkungen*, in: *Lebendige Seelsorge* 15 (1964) 113–117, hier: 113. Andreas Redtenbacher spricht von der „konziliaren ‚Theologie der Liturgie‘“. Vgl. Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 17.

gangspunkt des Gottesdienstes, im Handeln Gottes: Christus verherrlicht durch sein Tun den Vater. Ähnlich wendet sich der Mensch in der Liturgie in Gebet und Opfer zu Gott. In der Liturgie erinnert der Mensch an das Heilshandeln Christi und verherrlicht, verehrt und lobt Gott – das ist das erste Ziel der Feier. Dieser „Ausdruck des Mysteriums Christi“ soll sich im alltäglichen Leben fortsetzen.¹⁰⁷

Die Vorbereitungskommission und das Konzil hatten nicht die Absicht, mit SC eine neue Definition der Liturgie aufzustellen – aber sie wollten sich mit der „Wesensbeschreibung“ in SC 7 von der alten kirchenrechtlichen Definition der Liturgie („öffentlicher Kult“) absetzen:¹⁰⁸ „Die Liturgie gilt mit Recht als Vollzug des priesterlichen Amtes Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt, als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“¹⁰⁹ Später fügt SC 10 hinzu, dass durch dieses Handeln Gottes und des Menschen „der Bund Gottes mit den Menschen (...) neu bekräftigt wird“ („*renovatio vero foederis Domini cum hominibus*“) (SC 10). SC zeigt die Liturgie hier als Ausdruck des Verhältnisses der Kirche zur Welt, Ausdruck ihres Wesens und ihrer Sendung und als Ansporn für die Gläubigen, diese umzusetzen (SC 9 und 10). Es belebt das Axiom „*lex orandi, lex credendi*“ neu, zeigt die Veränderlichkeit der Liturgie und dass die Kirche über die Liturgie hinausgeht (SC 9).¹¹⁰

¹⁰⁷ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 77*f; Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 18f.

¹⁰⁸ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 68f; Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 22; Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 8f.

¹⁰⁹ „Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur.“ (SC 7,3).

¹¹⁰ Vgl. Faggioli, True reform, 90.

2.2. Ausgangspunkte der Veränderung der Liturgie

Dass die Liturgie als lebendiger Organismus betrachtet wird, der an die Gegebenheiten der Zeit immer wieder anpasst werden kann, war zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils keine Selbstverständlichkeit. Daher ist es wichtig zu zeigen, warum die Konzilsväter die Notwendigkeit sahen, eine nachhaltige Veränderung der Liturgie zu beginnen. Mentalität und Frömmigkeit der Menschen hatten sich seit der letzten Liturgiereform durch das Trienter Konzil deutlich verändert und forderten eine Anpassung der Kirche an diese Umstände. Aus Sicht vieler Theologen wurde diese Forderung zu lange ignoriert. So war die katholische Kirche an einen kritischen Punkt gelangt, da es eine deutliche Kluft zwischen dem Leben der Menschen und der Liturgie gab. Aus dieser Situation waren Bewegungen entstanden, die versuchten, diesen Zustand zu verändern, und auf die es einer Antwort von Seiten der Amtskirche bedurfte. Das geschah durch die Einberufung des Konzils.

Die Liturgiekonstitution nahm die Gläubigen in den Blick und den pastoralen Gewinn, den sie aus der Liturgie schöpfen. Sie hatte sich zum Ziel gesetzt, „eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten“, ¹¹¹ um diesen Nutzen zu vergrößern bzw. sicherzustellen (SC 21). Die Gläubigen sollten die Liturgie als einen Ausdruck ihres eigenen Gebetslebens verstehen können. ¹¹² Um dies zu ermöglichen, unterscheidet SC 21 Veränderebares von dem, was „göttliche Einsetzung“ („*divinitus instituta*“) und daher unwandelbar ist. Die wandelbaren Teile können bzw. müssen sich mit der Zeit ändern, damit die „innere

¹¹¹ „Liturgiae generalem instaurationem sedulo curare“ (SC 21)

¹¹² Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 32. Haunerland bemerkt später, dass die von vielen vertretene Vorstellung, man könne Riten und Texte selbsterklärend gestalten, sehr optimistisch gewesen sei. Realistischer sei es wahrzunehmen, dass die Liturgie viele Fähigkeiten voraussetze, die erlernt werden müssten. Vgl. Winfried Haunerland, Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe, Münster 2004, 52–80, hier: 66–69.

Wesensart der Liturgie“ („*Liturgiae intimae naturae*“) erhalten bleibt.

Die Kirche hat eine göttliche und eine menschliche Seite (SC 2). Die menschliche Seite der Kirche benötigt immer wieder eine Anpassung an die Herausforderungen der Gegenwart (SC 4). Dabei gilt es, ein Gleichgewicht mit der Tradition zu wahren – was bedeutet, diese zu erhalten, da Veränderung und Anpassung zur Tradition der Kirche gehören.¹¹³ Infolgedessen war und ist immer wieder eine Überprüfung notwendig, was dem Charakter der Liturgie (noch) gemäß ist. Was von den veränderbaren Teilen den Anforderungen nicht entspricht, muss geändert werden (SC 21).¹¹⁴ Mit diesen Aussagen war die Konstitution ein Türöffner, ein Impuls für eine fortlaufende Bewegung, die nicht bei einzelnen schon definierten Verbesserungen stehenbleiben konnte.¹¹⁵

SC 21 verlangt weiter, dass „Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum

¹¹³ Vgl. Faggioli, *True reform*, 66f. Was die zu wahrende Tradition ist, ist dabei allerdings nicht unstrittig. Es gibt unterschiedliche Traditionsbegriffe. Faggioli geht von einem Traditionsbegriff aus, der vor allem auf die Alte Kirche zielt. Vgl. ebd., 77 und 83. Der stark an der vorkonziliaren Liturgie orientierte Kirchenrechtler Georg May hingegen verwendete in einem von 1969 stammenden Buch zu SC einen Traditionsbegriff, der auf die Kirche in der Zeit direkt vor dem Konzil zielte. Vgl. Georg May, *Der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie*. Nach der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963 (Schriftenreihe der *Una Voce* – Deutschland 2) Berlin 1969, 9f. Aus der Sicht Mays könnte man kritisieren, dass Faggioli einen Traditionsbruch durch Rückgriff auf ältere Traditionen unternimmt. Der Gefahr, etwas zu einer „goldenen Zeit“ zu erklären, ist sich Faggioli allerdings durchaus bewusst.

¹¹⁴ „Zur Unterscheidung zwischen unveränderlichen und veränderlichen Teilen der Liturgie verwiesen die Vorbereitende und die Konzilskommission auf die Enzyklika *Mediator Dei*, Nr. 48–56 und die Ansprache Pius' XII an den Ersten Internationalen Pastoral-liturgischen Kongreß vom 22. September 1958 (AAS 48 [1956] 723f).“ Emil Joseph Lengeling, *Konstitution über die heilige Liturgie*. Kommentar von Emil Joseph Lengeling, in: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Münster 1965, 5–251, hier: 49. Norbert Höslinger sieht das *Consilium* als eigentlichen Adressaten der Liturgiekonstitution, das die „neue Liturgie“ in den kommenden Jahren ausarbeiten solle. Vgl. Norbert Höslinger, *Wie können wir uns schon jetzt auf den 11. März vorbereiten?*, in: *BiLi* 38 (1964/65) 193–198, hier: 194.

¹¹⁵ Vgl. Faggioli, *True reform*, 6.

Ausdruck bringen“ und darüber hinaus so, dass die Gemeinde die Zeichen „möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mit feiern kann.“¹¹⁶ Zunächst stand beim leichten Verständnis vor allem die Frage nach der Wahl der Sprache der Liturgie im Vordergrund. Aber schon zu Zeiten des Konzils war klar, dass allein der Wechsel der Sprache keine Befähigung für den Glauben und seine Feier mit sich bringen konnte.¹¹⁷ Denn nicht nur die lateinische Sprache erschwerte die Verständlichkeit und Mitfeier der Liturgie für den Großteil der Gläubigen.¹¹⁸ Man achtete vor dem Konzil eher auf die Wirksamkeit der heiligen Handlungen durch die Befolgung der Normen.¹¹⁹ In dieser Zuspitzung der Wahrnehmung war es weniger wichtig, ob die Zeichen ihren menschlichen Adressaten erreichten und verstanden wurden. Teilweise galt die Unverständlichkeit sogar als notwendiger „Schutz des Mysteriums“.¹²⁰

¹¹⁶ „Qua quidem instauratione, textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta, quae significant, clarius expriment, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit.“ (SC 21). Für Karl Rahner und Herbert Vorgrimler ist dies das „Grundgesetz aller Liturgiereform“. Vgl. Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen der Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, 1. Auflage, 41.

¹¹⁷ Vgl. Louis Bouyer, *Erneuerte Liturgie*. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution, Salzburg 1965, 71. Bischof D. Mansilla Reoyo aus Spanien bemerkte auf dem Konzil, dass es zum Beispiel auch an außerliturgischer Bildung fehlte. Vgl. Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 237.

¹¹⁸ Die Liturgie sei nicht nur wegen der lateinischen Sprache für die Gemeinden bezugslos gewesen, sondern auch wegen ihrer langen verwickelten Tradition. Vgl. Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie*, 217. Wörtlich sagt er: „Die Herkunft aus einer langen Geschichte und die Verwicklungen, die sich in den Prozessen des Wachsens und Werdens ergeben hatte, hatten allmählich jene Fremdheit hervorgerufen, die sich im Parallelismus zwischen ‚Messandachten‘ der Gläubigen und der vom Priester gefeierten Liturgie darstellte (...).“

¹¹⁹ Das zeigen auch die Einwände einiger Konzilsväter, die zur Sicherstellung der Gültigkeit der Sakramente die lateinische Sprache (zumindest für die jeweils zentralen Teile bzw. Formeln) fordern. Vgl. Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 61, 90, 191.

¹²⁰ Vgl. Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 84*.

Diese einseitige funktionale Beschreibung der Liturgie passte weder zum Gedanken der tätigen Teilnahme, noch zur Mentalität der Menschen in den 1960er Jahren. So wurde SC „[z]umindest implizit“ auf ein dialogisches Liturgieverständnis aufgebaut.¹²¹ Die christlichen Glaubensinhalte wollen sich den Menschen mitteilen und sie heiligen. Daher ermahnt SC 11 die Seelsorger, bei liturgischen Handlungen nicht nur auf den gültigen und erlaubten Vollzug zu achten, „sondern auch [darauf], dass die Gläubigen bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“¹²² (SC 11). Der Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland sah entsprechend in der tätigen Teilnahme ein Mittel, das den Gläubigen hilft, ihr Christsein zu verwirklichen.¹²³ Die Liturgie soll also eine Verbindung zum Leben der Gläubigen herstellen; dafür muss sie auch selbst lebendig sein. Lengeling bemerkte dazu: „Liturgie ist erstrangige Lebensäußerung der Kirche. Leben aber besagt Bewegung, Anpassung, Entwicklung. Die Liturgie unserer Zeit darf nicht wie ein Museum wirken (...).“¹²⁴ Er sah in der Konstitution die „hoffnungsvolle Chance“, zu einer Liturgie zu kommen, die die Menschen im Innern wie auch äußerlich anspricht.¹²⁵ So entwickelte sich ein dynamisches Liturgieverständnis. Ausgehend von der dialogischen Liturgiedefinition in SC, noch deutlicher in den nachkonziliaren Dokumenten, explizit der Einführung ins römische Messbuch (AEM), beobachtet dies der Liturgiewissenschaftler Klemens Richter.¹²⁶ Die Gegenwart Christi wird zu-

¹²¹ Vgl. Albert Gerhards, Liturgie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Peter Eicher (Hg.), Bd. 3, München 2005, 7–22, hier: 14. Und die entsprechenden Aufsätze von Klemens Richter in: Benedikt Kranemann et al. (Hg.), *Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung*, Münster 2015.

¹²² „fideles scienter, actuose et fructuose eandem participant“ (SC 11).

¹²³ Vgl. Haunerland, *Erneuerung der Liturgie*, 120.

¹²⁴ Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 88*. Er verwies auf die Kirchen im Osten, deren Liturgie so nah an den Menschen geblieben sei, dass sie sich nicht in die Volksfrömmigkeit flüchteten. Auch die Reformation sowie den Zulauf zu verschiedenen Sekten zu seiner Zeit führt er auf die Lebensferne des katholischen Gottesdienstes zurück.

¹²⁵ Vgl. Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 88*.

¹²⁶ Vgl. Klemens Richter, *Ein halbes Jahrhundert Sacrosanctum Concilium. Anmerkungen eines Liturgiewissenschaftlers zum „Rückblick auf die Litur-*

erst in der Versammlung gesehen, dann im Dienst des Liturgen, danach im Wort der Schrift und zuletzt bleibend in der Eucharistie. Die Messe werde als „Prozess“ der Gegenwart Christi wahrgenommen und nicht mehr nur statisch von Jesu Gegenwart im Sakrament her.¹²⁷ Dies war eine deutliche Abgrenzung zum vorkonziliaren Eucharistieverständnis, das sich vor allem vom Gedanken der Realpräsenz her entwickelte.

Behutsame Veränderung

Die Konzilsväter wollten durch *Sacrosanctum Concilium* die wertgeschätzte Einheitlichkeit der römisch-katholischen Liturgie mit neuen Freiheiten ausstatten. So sollte sie für die Gläubigen der Gegenwart zugänglicher werden, ohne dabei die Einheit des Glaubens zu gefährden. Man wollte nur Reformen beginnen, die Erfolg bzw. Nutzen für die Kirche versprachen und wissenschaftlich vorbereitet waren (SC 23). Der Dogmatiker Hermann Volk folgerte daraus, dass man den Gottesdienst nicht „den ständigen Schwankungen der Zeiten“¹²⁸ unterwerfen sollte. Daher forderte das Konzil „gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen“,¹²⁹ die die „gesunde Überlieferung“ („*sana traditio*“) wahren. Nach den Erkenntnissen der Forschung, besonders unter Beachtung der bereits gemachten Vorstöße und Einzelerlaubnisse, soll man dem Fortschritt Einlass gewähren.¹³⁰ Es ist darauf zu achten, dass Neues aus bereits Bestehendem „gewissermaßen organisch“¹³¹ wächst und „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie“¹³² erhalten bleiben (SC 23).

giereform“ von Karl Kardinal Lehmann, in: *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 97–115, hier: 100–102.

¹²⁷ Vgl. Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 32f; ders., *Ein halbes Jahrhundert*, 114.

¹²⁸ Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 22.

¹²⁹ „*accurata investigatio theologica, historica, pastoralis*“ (SC 23).

¹³⁰ Zur für die Liturgie relativ jungen Kategorie „Fortschritt“ vgl. Emil Joseph Lengeling, *Tradition und Fortschritt in der Liturgie*, in: *LJ* 25 (1975) 201–223.

¹³¹ „*novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant*“ (SC 23). Diese Forderung der Liturgiekonstitution erinnert an die Arbeitsweise Josef Andreas Jungmanns. Er stellt in seinem Standardwerk

Für die reformorientierten Liturgiewissenschaftler war klar: „(...) der Ton des Artikels [liege] auf dem berechtigten Fortschritt und auf der Gesundheit der Überlieferung.“¹³³ Dies wurde besonders

„Missarum Sollemnia“, zuerst 1948 erschienen und dann mehrfach aufgelegt, durch eine genetische Messerklrung Fragen an die Geschichte der Liturgie und lieferte dabei implizit einen wichtigen Beitrag, um Probleme der Gegenwart zu lösen oder neu zu beleuchten. Durch die Erforschung der vielfältigen Tradition der Liturgie will er die gegenwärtige Gestalt der Liturgie verständlich machen und zugleich relativieren, was er generell als Aufgabe der Liturgiewissenschaft sieht. Nicht nur hier, sondern auch in anderen Disziplinen der Theologie wurde diese Methode in der Zeit vor dem Konzil gern angewendet, um bestehendes, als sakrosankt geltendes, zu hinterfragen. Als Grundlage einer Überarbeitung der Liturgie erklärt Jungmann diese Methode erst nach dem Konzil, auch wenn Ansätze dafür schon in seinen früheren Werken zu finden sind. Vgl. Pacik, Josef Andreas Jungmann, 543–546. Der Begriff organisches Wachstum wird unter und durch Papst Benedikt XVI. zu einem Streitpunkt in der Diskussion um Liturgiereform und die liturgische Sprache. Karl Lehmann sagt, dass es eine „organische Liturgieentwicklung“ schon für den römischen Kanon nicht gibt. Vgl. Karl Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 77–96, hier: 88f. Martin Klöckener beurteilte diese Perspektive, obwohl die Idee des organischen Wachsens der Liturgie durchaus berechtigt und in der Liturgiewissenschaft schon seit 1923 präsent wäre, als ungeeignet für eine generelle Beurteilung, da schon in der Geschichte jede Liturgiereform einen „bewusste[n] Eingriff“ in das „vermeintlich organisch[e] Wachsen“ darstellte. Vgl. Martin Klöckener, Liturgiereformen in der Geschichte, in: Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium (Theologie der Liturgie 5), Gordon Lathrop und Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2013, 57–79, hier: 77. Weiter dazu: Arnold Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?, 2. Aufl. (Quaestiones disputatae 189) Freiburg 2001.

¹³² „leges generales structurae et mentis Liturgiae“ (SC 23).

¹³³ Lengeling, Kommentar, 56. Ähnlich: Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 11; Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, 66f. Die menschliche und veränderbare Seite der Liturgie muss durch umfassende Studien, Gebet und Meditation immer wieder neu der jeweiligen Zeit angepasst werden, damit die Liturgie als Ganze ein „lebendiger Organismus“ bleibt. Trotzdem solle auch der menschliche Anteil der Überlieferung verteidigt werden. „Man muß den Geist [*Anm. d. Verf.*: der zu dieser Gestaltung der Liturgie führte] wiederfinden und die Riten die Sprache unserer Zeit sprechen lassen, damit der Mensch von heute versteht, was sie in ei-

in der Zeit nach den Beschlüssen betont, da die Angst herrschte, es könne beim Status quo bleiben oder die Anpassungen könnten zu zögerlich vorgenommen werden. Ein weiterer Grund für solche Äußerungen war die Opposition gegen eine Liturgiereform, die man vor allem unter den Mitgliedern der Kurie¹³⁴ vermutete. Gegen sie betonte man von Anfang an die theologische Legitimität der Forderung nach Veränderungen in der Liturgie, da man entsprechende Gegenargumente und Gegenmaßnahmen erwartete. Aus heutiger Sicht trat man in der Anfangszeit vielleicht zu ängstlich auf. Als die Ängste sich allerdings seit den 1970er Jahren bewahrheiteten, wäre ein entsprechender und deutlicher Widerstand wünschenswert gewesen.

Das Konzil strebte aber nicht allein Veränderung an. Die meisten sahen in den Beschlüssen eher einen Auftrag zur sorgfältigen Pflege der Liturgie.¹³⁵ Vor allem ging es um ein tieferes Verständnis des Gottesdienstes und des Glaubens, zu der manche Änderung der Form, aber noch viel mehr eine Veränderung des Bewusstseins bzw. die Vergewisserung des Wertes der Liturgie beitrugen.¹³⁶ Dem mündig gewordenen Volk musste Anteil am Gottesdienst gegeben werden, da der Priester nicht der allein Handelnde bleiben konnte, ohne dem Volk den Zugang zur Liturgie zu verstellen.¹³⁷

2.3. Die (er)neue(rte) Bedeutung der Bibel

Wesentlich für die Reformbemühungen war die Neugewichtung der Bibel als Grundlage der Liturgie. Sie wurde als zentraler Bestandteil der Feier wiederentdeckt und sollte deshalb intensiver für

ner für ihn nicht verständlichen, heiligen Zeit zu bedeuten hatte. Es ist ein Prozeß des Forschens und des Überprüfens. Es ist keine Anklage gegen die Veränderungen der Liturgie.“ Ebd., 67.

¹³⁴ Der Widerstand gegen die Liturgiereform kam insbesondere aus der Ritenkongregation, die 1969 in die Kongregation für den Gottesdienst und die Kongregation für Heiligsprechungsprozesse aufgeteilt wurde. Vgl. Marini, *A challenging reform*, 37f.

¹³⁵ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 27f.

¹³⁶ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 102. Ähnlich: Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 6f.

¹³⁷ Vgl. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 120f.

Feier und Verkündigung verwendet werden, was sich auch auf die Amtsgebete und ihre Sprache auswirkte. Zugleich verdeutlicht dieses Anliegen, dass die Texte der Liturgie stärker in den Fokus der Gestaltung der Messe rückten. Ihre Bedeutung wurde mehr wahrgenommen als zuvor. Neu war vor allem, dass die Schrift als Gegenwartsweise Gottes wahrgenommen und so „aufgewertet“ wurde. Damit endete zumindest der Theologie nach die Fixierung auf den Moment der Wandlung – als einzigen Moment, in dem Gott in der Feier gegenwärtig werden würde.¹³⁸ Dies wird unter anderen deutlich im parallelen Gebrauch der Termini „Tisch des Gotteswortes“ („*mensa verbi Dei*“ SC 48) und „Tisch des Herrenleibes“ („*mensa Corporis Domini*“ SC 51). Die Liturgie wirkt im Wort der Heiligen Schrift, das verkündet und ausgelegt wird, denn in ihm spricht Gott zum Menschen.¹³⁹ Diese Form der Interaktion Gottes mit den Menschen war durch die starke Beachtung der eucharistischen Gegenwart fast vergessen worden, aber sie ist

¹³⁸ Das Ergebnis dieser Fixierung war ein statisches Sakramentenverständnis gewesen, das andere Teile der ursprünglichen katholischen Sakramentenlehre vernachlässigt hatte. Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 85*; Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 38f; ders., Der Liturgiebegriff der Constitutio, 114. „In bewußtem Hinausschreiten über die Liturgietheologie der Enzyklika *Mediator Dei* lehrt es in Art. 7 die Gegenwart Christi in der Gottesdienstlichen Wortverkündigung. Mit Freuden sieht man, wie sich hier endlich antireformatorische Krampfstände lösen.“ Balthasar Fischer, Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution, in: LJ 15 (1965) 65–78, hier: 71; Faggioli, True reform, 26; Meyer, Lebendige Liturgie, 61.

¹³⁹ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 85*. „Im Wort sagt Gott nicht nur offenbarend, was wir von uns aus nicht wissen, im Wort vollzieht sich auch die heilshafte gnadenhafte Zuwendung Gottes zu uns. Das ist möglich, weil sich schon innertrinitarisch der Vater in dem Sohn ausspricht, welcher das wahre und vollständige Wort des Vaters von sich selbst ist.“ Hermann Volk, Wort. Theologisch (Wort Gottes), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Heinrich Fries (Hg.), Bd. 2, München 1963, 867–876, hier: 871. „(...) Die personale Zugewandtheit Gottes [ist] ein so wesentliches Element der Gnade, daß diese sich im Wort nicht nur bekundet, sondern auch vollzieht. Das bedeutet gewiß nicht, es gebe keinerlei Gnade ohne Wort; aber Gnade als Gesamtwirklichkeit bedarf wesentlich des gnadenhaften Wortes Gottes.“ Ders., Wort, 873.

wesentlich, um die Liturgie als „Versammlung der Gemeinde Christi“ verständlich zu machen.¹⁴⁰

In der Feier bittet die Kirche Christus durch Gebete um sein Handeln, von dem in der Heiligen Schrift berichtet und das uns dort verheißen wird – denn er ist der Handelnde in den Sakramenten (SC 7).¹⁴¹ Die Verwendung der Heiligen Schrift bei der Formulierung der Gebete und bei der Sakramentspendung zeigt das Vertrauen der Kirche auf das Wirken Christi, dessen Heilswerk sie weiterführt.¹⁴²

Diese Beziehung wird neu entdeckt und dem Wort Gottes ein stärkeres Gewicht in den liturgischen Feiern zugesprochen. Dabei handelt es sich genau genommen um keine Neuerung, sondern um das Bemühen, der genuinen Bedeutung des Wortes Gottes in Liturgie und Lehre wieder zu entsprechen.¹⁴³

Wiederentdeckung der Bibel

Die neu verstandene Bedeutung der Schrift lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass sich das Konzil in seinen Texten, besonders in SC, um eine biblische Redeweise bemüht¹⁴⁴ und ermahnt, die ganze Messe, also auch den Wortgottesdienst mit der Schriftverkündigung, mitzufeiern (SC 56). Letzteres soll der Praxis entgegenwirken, nur am Eucharistieeil und letztlich allein an der „Wandlung“ teilzunehmen. Die Konzilsväter stellten fest, dass Wortgottesdienst und Eucharistie so sehr zusammengehören, dass sie nicht zwei verschiedene Teile sind, sondern eine Einheit darstellen. Deswegen muss die ganze Messfeier besucht werden,

¹⁴⁰ Vgl. Jungmann, *Der Liturgiebegriff der Constitutio*, 114; Altfried Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie. Erste Erfahrungen auf dem Weg ihrer Neugestaltung*, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 455–460, hier: 459; Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 35.

¹⁴¹ Vgl. Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 85*. Jungmann und Richter sehen in dieser Klarstellung den wirksamsten Schutz gegen den „Eindruck der Magie“ in der Liturgie. Vgl. Jungmann, *Der Liturgiebegriff der Constitutio*, 114; Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 35f.

¹⁴² Vgl. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 181f.

¹⁴³ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 92.

¹⁴⁴ Vgl. Joseph Pascher, *Ekklesiologie in der Konstitution des Vaticanum II über die Heilige Liturgie*, in: *LJ* 14 (1964) 229–237, hier: 229; Emil Joseph Lengeling, *Zum 20. Jahrestag der Liturgiekonstitution*, in: *LJ* 34 (1984) 114–124, hier: 114; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 218.

wenn die Gläubigen „gültig“ daran teilnehmen wollen. Den Seelsorgern wird aufgegeben, dies zu erklären (SC 56). Die Schrift wird in *Sacrosanctum Concilium* als wesentliche Quelle des Glaubens gezeigt: Sie hilft den Menschen, auf dem Weg Christi durch das Leben zu gehen.

Parallel zum Konzil schrieb auch Hermann Volk, dass das Wort Gottes „Gnadenmittel“ sei, wie es auch die Sakramente sind.¹⁴⁵

Daher musste die Bibel in der Liturgie stärker Beachtung finden und sorgfältiger in ihr verwendet werden. Die Konstitution beschreibt die Schrift als Richtlinie und Motor aller Anpassungen der liturgischen Erneuerung sowie als erstrangige Quelle der Liturgie (SC 24). Daher soll mehr von der Heiligen Schrift verwendet werden (SC 51), wie es durch die später erstellte Leseordnung geschieht. Wichtig ist daneben die Auslegung der Textstellen. Die Predigt und damit die Schriftauslegung darf als Teil der Liturgie auf keinen Fall in Messen mit dem Volk an Sonn- und Festtagen ausfallen (SC 52). Denn die Bibel soll nicht nur „gebraucht“, sondern auch verinnerlicht werden.¹⁴⁶

Diese Forderung erneuerte Johannes Paul II. zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution:¹⁴⁷ Für die Erneuerung sei es notwendig, dass die Liturgie durch die Schrift fortwährend durchdrungen werde. Weiter sei es wichtig, auf den würdigen Vortrag zu achten (DEL 6270) – ein Anliegen,¹⁴⁸ dass vor allem durch die bzw. nach der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse deutlich wurde.

¹⁴⁵ Vgl. Volk, Wort, 870. Die Sakramente unterscheiden sich in ihrem gnadenhaften Charakter vom Wort Gottes – aber bilden keinen Gegensatz zu ihnen. Sie werden vom Wort begleitet, deuten es und sind seine höchste Verdichtung.

¹⁴⁶ Es soll mehr Bemühungen geben, die Schrift zu verstehen und sie geistlich zugänglich zu machen, um sie als Quelle und Gestaltungsmaßstab der Liturgie zu erschließen. Vgl. Lengeling, Kommentar, 57.

¹⁴⁷ Für einen Überblick zum 25. Jubiläum von SC vgl. Martin Klöckener, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas Liturgica 5), Hansjakob Becker, Bernd Jochen Hilberath und Ulrich Willers (Hg.), St. Ottilien 1991, 429–459.

¹⁴⁸ Als weitere „neue“ Anliegen werden zum 25. Jahrestag genannt: ein guter Gebrauch der Technik für die Verkündigung, die innere Disponiertheit der

Unmittelbare Ansprache

Damit die Schrift besser verstanden wird, öffnete das Konzil den Weg für die direkte Verkündigung. Die Gläubigen können mit dem Wort Gottes in ihrer Sprache direkt angesprochen werden und müssen es nicht durch irgendeine zweite Instanz – sei es Mensch oder Buch – vermittelt bekommen, nachdem es in Latein verlesen wurde. So kann das Wort direkt bei den Gläubigen wirken, wenn sie es als Verkündigung für sich erfahren. Ebenso sollen die Antworten der Gläubigen direkt von ihnen kommen können, ohne dass sie das Hilfsmittel einer fremden Sprache gebrauchen müssen. Dadurch können sie das Wort Gottes für sich als Inspiration aufnehmen und als ihre eigene Antwort im Gottesdienst wiedergeben.¹⁴⁹

Diese Einsichten werden in SC 35 weiter ausgeführt: Heilige Schrift und Ritus sollen in neuen Formen zusammenwirken. Die Lesungen sollen „reicher“ („*abundantior*“) und „passender ausgestaltet werden“ („*aptior instauretur*“). Das bedeutete einerseits, mehr von der Bibel zu verkünden als bisher, und andererseits, die Schriftstellen besser auf den jeweiligen Tag oder Festanlass und auf die anderen Lesungen abzustimmen. Die Predigt wird als Teil der Liturgie definiert, der möglichst immer vorhanden sein möge (s.o.). Durch die Rubriken soll die Predigt einen festen Platz erhalten; inhaltlich Bibel und Liturgie auslegen.

Im Sinne der biblischen Neufundierung ist es notwendig, bei der Überarbeitung der liturgischen Bücher darauf zu achten, dass die Texte aus der Schrift in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer eigentlichen Bedeutung verwendet werden. Zudem soll die Bibel für alle Texte und Gesänge als Quelle bevorzugt werden (SC 24; 121). Was der Schrift widerspricht, soll nicht mehr in der Liturgie verwendet werden.¹⁵⁰

Verkündigenden, das Psalmengebet, „das Verlangen der Gläubigen, am Tisch des Wortes teilzuhaben“ und Jesus darin und in der Eucharistie zu erkennen (DEL 6270).

¹⁴⁹ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 187.

¹⁵⁰ Vgl. Lengeling, Kommentar, 57. Um das Wort wiedererkennbar zu machen bzw. es immer gleich klingen zu lassen, wird damals noch an der Einheitsübersetzung gearbeitet. Die Endfassung der Einheitsübersetzung erscheint 1979. Lengeling beschreibt in seinem Kommentar die „große katechetische

Als Zeichen der Wertschätzung des Konzils für die Heilige Schrift als Ort der Gegenwart Christi empfehlen die Konzilsväter eine neue liturgische Form, die durch neue Vorsteher, Diakone und beauftragte Laien, geleitet werden kann: den Wortgottesdienst („*sacra verbi Dei celebratio*“). Er soll als eigenständige Form die bisherigen Feiern besonders in festlichen Zeiten ergänzen oder dort die Liturgiefeier ermöglichen, wo Priester an Sonn- und Festtagen fehlen.¹⁵¹

2.4. Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch

Das Herz der Liturgiereform war ein neues Verständnis nicht nur des „Zweckes“ der Liturgie, sondern auch dessen, was in der Liturgie geschieht, worauf sie sich ausrichten soll und was die Kirche dazu braucht, dies zu realisieren. Die Liturgiekonstitution formuliert den Anspruch, dass den Gläubigen in der Liturgie „geistlicher Gewinn“ zuteilwerde. Dieser ist ihre Heiligung. Um diese zu erreichen, braucht es Wort und Sakrament, in denen sich Christus den Menschen zuwendet (SC 7). Diese Sichtweise der Liturgie als zuerst heilshafes Geschehen wurde durch die Enzyklika *Mediator Dei* 1947 vorbereitet.¹⁵² Hier wurde von der Defini-

und pastorale Bedeutung“ eines solchen Werkes. Vgl. ebd., 75. – Zur Diskussion um die Einheitsübersetzung (Vorbereitung und Auswertung/Kritik der Probetexte) siehe: Veröffentlichungen zur Einheitsübersetzung, in: Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 148–150. Eine Beurteilung der fertigen Texte: Die Einheitsübersetzung im Spiegel der Kritik, in: Einheit im Wort, 92–97.

¹⁵¹ In der praktischen Rezeption des Konzils wird diese Feier in der angedachten Form nur teilweise beachtet und oft nur als Ersatz für die Messe gesehen. Die stärkere Wahrnehmung der Bedeutung des Wortes Gottes ist in der Frömmigkeitspraxis also noch nicht aufgenommen worden. Liturgiewissenschaftlich wird dies aber immer wieder, vor allem angesichts der Veränderungen der Gesellschaft, die zu verminderter „Intensität und Qualität“ der Teilnahme bei vielen Gottesdienstbesucher/innen geführt haben, als Desiderat betont. Vgl. Kranemann, Konzilsgedenken als Identitätsklärung, 126f.

¹⁵² Vgl. Lengeling, Kommentar, 26. Ähnlich: Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 116. Die frühere Wahrnehmung der Liturgie, von der sich das Konzil abgrenzt, findet sich beispielsweise im Handbuch von Ludwig Eisenho-

tion der Liturgie als reinem Kult abgerückt. Auf die Enzyklika zurückgreifend, zeigt *Sacrosanctum Concilium*, dass die Liturgie Heiligung des Menschen und Verherrlichung Gottes ist. Damit ist sie die Erfüllung des Zieles der Kirche. In der Liturgie, durch die Sakramente und im Wort der Heiligen Schrift stärkt und erhält Gott den Menschen.¹⁵³ Zugleich zeigt SC 7 Christus als Subjekt der Liturgie.¹⁵⁴ Alle Liturgien der Kirche sind Handeln Christi – nicht nur die Eucharistie oder die Person des Priesters.

Das Konzil spricht von der gnadenhaften Wirkung der Liturgie für den Menschen, in der zugleich die didaktische und pastorale¹⁵⁵ Bedeutung der Liturgie aufscheint (SC 33). Deswegen muss sie die Menschen direkt auf eine Weise ansprechen, die ihnen entgegenkommt.¹⁵⁶ Der Mensch als sprechendes Individuum vollzieht sein Person-sein im Sprechen und Angesprochen werden und wird erst ganz Person, indem er sich selbst aussagt. Das Sprechen er-

fer. Es erläutert den Zweck der Liturgie als zuerst „latreutisch“. Dieser Verehrung sei dann der sakramentale Zweck zugeordnet, der letztlich wiederum eine Form der Verehrung und dessen „Abart“ (= Variante/Abwandlung) sei. Erbauung und Erziehung im Glauben seien Wirkungen der Liturgie, nicht aber ihr Zweck. Vgl. Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bände, Bd. I 20–23.

¹⁵³ Vgl. Lengeling, Kommentar, 23; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 337; Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 116. „[A]us der Wesensart der Liturgie ergibt sich ihre besondere Wirksamkeit, das Ziel des Christenlebens zu erreichen.“ Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 8. Diese „Funktionsbeschreibung“ der Liturgie unterstützt wesentlich die Argumente für die Einführung der Volkssprache.

¹⁵⁴ Vgl. Faggioli, True reform, 69f. Er tritt damit dem späteren Vorwurf an die Liturgiereform entgegen, sie habe die Gemeinde zum Subjekt der Liturgie gemacht.

¹⁵⁵ „Es handelt sich jedoch nicht um eine gegenwärtige (...) Verlagerung des Schwerpunktes von anderen Anliegen der Liturgie zu diesem einen, noch weniger um die vorübergehende Dominanz eines theologischen Faches im kirchlichen Denken und Verhalten unserer Zeit. Und auf keinen Fall darf dieses Handeln und Entscheiden des Konzils verstanden werden als ‚pastorales Zugeständnis‘ (...). Vielmehr bedeutet die Herausstellung des pastoralen Anliegens nichts anderes als die Freilegung des lebendigen Wesens der Liturgie selbst in aktueller Echtheit: bei allem, was in der Liturgie von Gott her und auf Gott hin geschieht, geht es um die anwesende Gemeinde, um den anwesenden Menschen.“ Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 455.

¹⁵⁶ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 236f.

gänzt die Tat um eine personale Dimension, die diese von allein nicht haben kann.¹⁵⁷ „Der Mensch spricht sich selbst als Person auf den Menschen hin und auch auf Gott hin aus. (...) [Das] Wort ist darum auch in der Offenbarung kein zufälliges Mittel des göttlichen Handelns; Wort ist vielmehr eine adäquate Weise, sich als Person zu offenbaren, von Person zu Person zu wirken.“¹⁵⁸ Dem entspricht die oben erläuterte Wiederentdeckung der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch.

Der Liturgiewissenschaftler Johannes Emminghaus¹⁵⁹ sieht in der Unterweisung des Volkes und der damit verbundenen Stärkung des Glaubens durch die Liturgie, wie sie SC 33 beschreibt, das Ziel der Liturgiereform. Die Mittel dazu sind Reinigung, Reform und „vor allem die Übersetzung“ der liturgischen Texte.¹⁶⁰

Bis zum Zweiten Vatikanum wurde mit Blick auf die Spendung der Sakramente der Aspekt der Unterweisung im Glauben kaum wahrgenommen. So blieb die Liturgie oft schwer verständlich. Der neue Anspruch machte eine Revision der Zeichen und Texte notwendig: „Volle und bewußte Teilnahme erfordert (...) Einfachheit und Verständlichkeit der Zeichen.“¹⁶¹ Gott erhält durch die Verehrung in der Liturgie nichts hinzu – aber der Mensch kann durch die Liturgie vollendet werden.¹⁶² Dafür muss die Liturgie Ausdruck des Lebens sein, damit die Gläubigen leichter annehmen können, was ihnen dort angeboten wird. Die Liturgische Bewegung entdeckte bereits den Zusammenhang von Liturgie und Leben wieder. Nun wollte das Konzil den Zusammenhang

¹⁵⁷ Vgl. Volk, Wort, 872.

¹⁵⁸ Volk, Wort, 872.

¹⁵⁹ Zur Person: Andreas Redtenbacher, Johannes Heinrich Emminghaus (1916–1981), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 305–319.

¹⁶⁰ Vgl. Johannes H. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen zur Übersetzung der lateinischen Orationen, in: Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit, Alfred Schilling (Hg.), Essen 1968, 9–36, hier: 11.

¹⁶¹ Lengeling, Werden und Bedeutung, 85*. Ähnlich Redtenbacher: „Zeichen und Symbole müssen daher verstehbar ausdrücken, wofür sie stehen, sonst ist die Feier des Geheimnisses der Liturgie gefährdet.“ Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 20.

¹⁶² Vgl. Lengeling, Kommentar, 28.

von Glauben und Leben sichtbar wiederherstellen. Dafür war es wichtig, die Messe als einen Teil der Seelsorge zu sehen (SC 49), die auf der Grundlage des Glaubens den Menschen in ihrem alltäglichen Leben hilft. Manche beschreiben die Liturgiekonstitution sogar als „von vornherein seelsorglich orientiert“.¹⁶³ Damit betonen sie den Aspekt, der vor dem Konzil kaum für die Gestaltung der Liturgie in Erwägung gezogen wurde und dessen Mangel man am deutlichsten spürte.

Sowohl die Wiederentdeckung des liturgischen Lebens als auch die Wiederherstellung der Zusammenhänge zwischen Glauben und Leben benötigen die Umsetzung durch das Konzil.¹⁶⁴ Eine lebensnahe Liturgie bildet die Grundlage eines christlichen Lebens, das aus sich heraus wiederum zu einem liturgischen Leben führt. Denn Liturgie gelingt, wo das Beten auch außerhalb der Liturgie seinen Platz hat. Sowohl das Gebet und das Schweigen der Einzelnen als auch das Beten in Gemeinschaft sind wichtige Voraussetzung für die Feier.¹⁶⁵

¹⁶³ Vgl. Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 193. Durch diese Entwicklung sieht Gotthold Hasenhüttl mit der konziliaren Liturgiereform eine schwierige Zeit für die „religiösen‘ Menschen“, wie er sie nennt, anbrechen. Diese Gruppe – gemeint sind wohl eher traditionalistisch orientierte Gläubige – ziehe aus dem Gottesdienst, so wie er aktuell sei, ihre Kraft für die Bewältigung des Alltags, brauche bzw. wolle nicht jede Einzelheit verstehen und genieße das Moment, in der Liturgie gleichsam außerhalb der Welt zu sein. Die Veränderungen in der Liturgie würden diese Menschen schmerzhaft treffen. Man solle ihnen deswegen eventuell die Beibehaltung einer alten Form zugestehen. Vgl. Hasenhüttl, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 188, 191.

¹⁶⁴ „Die Konstitution ist daher ganz und gar auf die Wiederherstellung einer lebensnahen, echten liturgischen Feier ausgerichtet.“ Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 126. So auch Hermann Reifenberg: „Alles in allem geht es also der Liturgiekonstitution darum, das Leben, den Menschen wieder ernst zu nehmen.“ Reifenberg, *Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?*, 214.

¹⁶⁵ Vgl. Emil Joseph Lengeling, *Allgemeine Grundsätze*, in: *Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums*, Balthasar Fischer (Hg.), Freiburg 1964, 14–20, hier: 17; Bouyer, *Erneuerte Liturgie*, 65; Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, 126.

Sacrosanctum Concilium ist mit seiner verständlichen, „zurückhaltende[n] und seelsorglich orientierte[n]“¹⁶⁶ Sprache Vorbild auf dem Weg zu einer lebensnahen Liturgie, da es die Glaubenswahrheiten in eine ansprechende Form fasst und so die Verbindung zum Leben herstellt.¹⁶⁷ SC 48 betont dementsprechend, dass Riten und Gebete so gestaltet sein sollen, dass sie sich von selbst den Gläubigen erschließen und ihnen helfen „bewusst, fromm und tätig mit[zu]feiern“ („*conscie, pie et actuose participant*“).¹⁶⁸ Alles, was sich in der Liturgie ereignet, Sichtbares wie Hörbares (was auch das einschließt, was die Gläubigen selbst sprechen) soll ausdrücken, was es bezeichnet und das in ihm wohnende Heilige sichtbar machen.¹⁶⁹ Das, was geschieht, soll direkt auf das verweisen, wozu es geschieht, und nicht undeutlich oder indirekt andeuten, was in der Handlung gemeint oder verborgen ist. So kann die tätige Teilnahme aller Feiernden gelingen, denn zur „bewussten“ und letztlich vollen Teilnahme gehört unweigerlich das Verstehen der heiligen Handlungen. Ohne dieses Verstehen ist der Mitvollzug nicht möglich.¹⁷⁰ Die Kirche will nicht, dass die Gläubigen in der Liturgie „stumme Zuschauer“ („*muti spectatores*“) sind (SC 48). Sie sollen ihr „Amen“ wirklich vollziehen können, in dem sie bestätigen, was der Priester in ihrem Namen gespro-

¹⁶⁶ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 218.

¹⁶⁷ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 126 und Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 17.

¹⁶⁸ „Die Wendung ‚durch die Riten und Gebete‘ (per ritus et preces) ist bemerkenswert. Der Vorschlag der Vorbereitenden Kommission hatte nur verlangt, daß die Gläubigen ‚die (vorhandenen) Riten und Gebete‘ wohl verstehen. Es war Kardinal Bea, der in der Konzilsaula an diesem Ausdruck Kritik übte und die neue Fassung verlangte, der zufolge Riten und Gebete so gestaltet sein sollen, daß sie den Gläubigen eine Hilfe sind, um dieses Geheimnis des Glaubens zu verstehen, und es gut zu verstehen: per ritus et preces id (mysterium fidei) bene intelligentes. Die Forderung war so einleuchtend, daß sie von der Kommission ohne Widerrede angenommen und der so geänderte Text bei den folgenden Abstimmungen von niemand beanstandet wurde.“ Josef A. Jungmann, Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen, in: LJ 17 (1967) 1–17, hier: 1.

¹⁶⁹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 108; Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 11. Vagaggini sah darin zugleich die Erfüllung des Wesens der Liturgie und den „oberste[n] Grundsatz jeder Liturgiereform“.

¹⁷⁰ Vgl. Lengeling, Kommentar, 108.

chen hat. Denn sie sind die Träger der Liturgie und für sie soll aus der Feier lebensgestaltende Kraft entspringen.¹⁷¹

Durch den biblischen Bezug der meisten Zeichen und Texte ist allerdings eine gute biblische Bildung zu ihrem Verständnis unerlässlich. Diese kann laut Lengeling nicht durch eine Revision der Gestalt ersetzt werden (SC 24).¹⁷² Der in Deutschland geborene Missionsbischof Wilhelm Josef Duschak war wesentlich optimistischer, was die Verständlichkeit der biblischen Zeichen angeht. Er machte mit seiner „Ökumenischen Messe“ einen radikalen Vorschlag zur Vereinfachung nach dem Vorbild des letzten Abendmahls.¹⁷³

Neue Wahrnehmung der Liturgie

Der Grund für die neue Ausrichtung der Liturgie, die sich in den Beschlüssen des Konzils manifestierte, war der Wandel, der bereits vor dem Konzil stattgefunden hatte und zu dem sich die katholische Kirche nun bekannte. Hermann Volk sah in der Konstitution eine Veränderung des Empfindens dessen, was der Liturgie dienlich war: Seit dem Konzil von Trient hatte man die Auffassung vertreten, dass „Konstanz“ der Liturgie am meisten half, es also schädlich war, etwas in ihr zu verändern, weil dies die Gefahr von Abweichungen barg.¹⁷⁴ Nun wollte man der Liturgie „durch

¹⁷¹ Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 51; Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 213. „Ohne daß das Wort vom allgemeinen Priestertum gebraucht würde, ist dies hier in der Sache mit höchstem Nachdruck betont.“ Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 52.

¹⁷² Vgl. Lengeling, Kommentar, 73.

¹⁷³ „Wir brauchten aber nicht bändedicke Meßerklärungen, wenn unsere Meßfeier ähnlich schlicht und klar wäre wie das letzte Abendmahl und von manchem befreit würde, das in den Jahrhunderten nach jeweiliger Auffassung, oft Willkür und wechselndem Geschmack in die heilige Messe hineingewachsen, manchmal sogar hineingewuchert ist.“ So wäre weniger Vorbildung für den Besuch der Messe nötig. Allerdings sollte diese Form als Ergänzung zur „wesentlich unveränderlichen Hoch- und Endform der Liturgie“ gefeiert werden. Vgl. Wilhelm Josef Duschak, *Missa Orbis*. Ein Vorschlag, in: *HerKorr* 17 (1963) 286–288, hier: 287. Weiteres dazu siehe „3.3.3. Theologische Konzepte“.

¹⁷⁴ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 24.

Einbeziehung weitreichender und tiefgreifender Änderungen“¹⁷⁵ dienen, um sie an das Leben der Gläubigen anzupassen.

Nicht nur die Lebendigkeit der Liturgie wurde neu entdeckt und gefördert, sondern auch ihre „Reichweite“ erschien in neuem Licht: SC 26 erläutert, dass liturgische Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche sichtbar machen und direkt angehen, nicht nur durch die Stellvertretung des Priesters. Deutlich sagte das Konzil, dass die Liturgie keine Privatsache ist, sondern jeden einzelnen Gläubigen betrifft. Zugleich wurden die hierarchische Verfasstheit der Kirche und die Verschiedenheit der Teilnahme betont. SC 26 steht im Gegensatz zur alten Definition der Liturgie, in der sie nur dann als öffentlich verstanden wurde, wenn dazu beauftragte Personen sie im Namen der Kirche „darbrachten“.¹⁷⁶ Konstitutiv war allein das, was kirchlich für die Ausführung festgelegt war.¹⁷⁷ Der Priester galt als der eigentliche Träger der Liturgie – vor allem der Messe.¹⁷⁸ Nun rückten alle Gläubigen als Träger der Liturgie in den Blick.¹⁷⁹ Die Teilnehmer werden dadurch als wesentlicher Bestandteil der Feier wahrgenommen und nicht nur als unbeteiligte Zuschauer. Auch eine Feier ohne Priester ist also Liturgie. Kranemann kommentiert diese Entwicklung: „Das muss für eine Zeit, in der Liturgie noch als Klerusliturgie verstanden wurde, etwas Neues und für viele eine wirkliche Befreiung gewesen sein.“¹⁸⁰

¹⁷⁵ Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 24.

¹⁷⁶ Vgl. can. 1256 CIC/1917.

¹⁷⁷ Vgl. Benedikt Kranemann / Albert Gerhards, Einführung in die Liturgiewissenschaft. 3. vollständig überarbeitete Auflage, 17. Ähnlich: Häubling, Liturgiereform, 40. Ein Beispiel für die alte Definition der Liturgie: „Die katholische Liturgie ist der äußere, öffentliche Kult, der in seiner Grundlage von Christus gegeben, in den Einzelheiten seiner Ausführung von der Kirche geregelt ist.“ Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. I 6.

¹⁷⁸ Der Priester wurde als sichtbarer Stellvertreter Christi (der eigentliche Liturge bzw. Subjekt der Liturgie) gesehen, als „sekundäres Subjekt der katholischen Liturgie“. Vgl. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. I, 12f.

¹⁷⁹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 60; Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 92f; Richter, Die Liturgiekonstitution, 25.

¹⁸⁰ Kranemann, Konzilsdenken als Identitätsklärung, 121.

SC 27 schärft ein, dass besonders die Messe nicht „privat“ („*privatae*“) vollzogen werden soll, sondern unter Beteiligung der Gläubigen. Denn aus der Eucharistie heraus werden die Menschen zu einer Gemeinschaft.¹⁸¹

Als Element der Beteiligung der Gläubigen wurden für die Messe die Fürbitten wieder entdeckt (SC 53). Das Wechselgebet selbst und die Möglichkeit auf Sorgen der anwesenden Gemeinschaft im Gebet einzugehen, standen hierbei im Vordergrund.¹⁸² Es scheint allerdings schwierig, die Intentionen des Konzils im Alltag dauerhaft umzusetzen.¹⁸³

Die Anpassungen dienen dazu, die Gläubigen in der Liturgie Glaubensunterweisung und Seelsorge erfahren zu lassen (SC 33; 59). Zwar steht bei der Feier der Aspekt der Anbetung im Vordergrund, aber die anderen beiden Dimensionen dürfen nicht vergessen werden. Denn die Liturgie ist der Ort, an dem sich Gott den Menschen ausdrücklich zuwendet und in besonderer Weise erfahrbar ist. So ist es unerlässlich, dass die Gläubigen diese Zuwendung in Wort und Sakrament auch verstehen, sie annehmen und selbst darauf antworten können.

Nicht nur die Wahrnehmung der Lebendigkeit und Funktionen der Liturgie änderte sich, sondern auch die Wahrnehmung des priesterlichen Handelns. Das Konzil machte deutlich, dass der Priester „im Namen des ganzen heiligen Volkes“ („*nomine totius plebis sanctae*“) und aller Anwesenden betet (SC 33). Das heißt, dass es keinen Moment in der Liturgie gibt, in dem das Volk nicht beteiligt ist. Daher sollte es auch begreifen und mitvollziehen können, was es tut.

In der Zeit vor dem Konzil waren diese Aspekte des priesterlichen Handelns oft vergessen worden. Da man die Liturgie zuerst als

¹⁸¹ Vgl. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 41. Ähnlich: Richter, Die Liturgiekonstitution, 26; Faggioli, True reform, 68.

¹⁸² Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 56. Ähnlich: Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 458.

¹⁸³ Die Praxis nach dem Konzil zeigte allerdings langfristig, so Haunerland, dass Gemeinden und Priester mit einer individuellen und aktuellen Gestaltung der Fürbitten oft überfordert waren und das Gebet für die konkreten Anliegen der Anwesenden zu kurz kam. Vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 62.

Kult sah, empfand man die Gebete des Priesters als Pflichterfüllung, an der das Volk keinen Anteil hatte. Zudem führte das Verständnis des Priesteramtes und der Sakramente dazu, dass beispielsweise der Kanon durch die Kanonstille vor den Gläubigen verborgen wurde. Dies diente dazu, ihn vor unerlaubten Veränderungen oder unwürdigen Zuhörer(inne)n zu schützen¹⁸⁴ und war „Symbol für die Unzugänglichkeit und Heiligkeit des Geheimnisses“¹⁸⁵. Aber auch dieses zentrale Gebet wird im Namen der Gemeinde gesprochen und soll deswegen im Sinne der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch von ihr mitvollzogen und verstanden werden. Nur so kann der Glaube gestärkt und eine Hilfestellung gegeben werden, sich auf Gott auszurichten.¹⁸⁶ Für Emminghaus sagte das Konzil damit zugleich, dass die „unmittelbare Verständlichkeit und Durchsichtigkeit“ der liturgischen Tex-

¹⁸⁴ Vgl. Lengeling, Kommentar, 69. Das Argument, „das alttestamentlich mit dem Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste gestützt wurde“, sei die Hauptbegründung dafür gewesen. Dabei wurde vergessen, dass auch die Gläubigen Anteil am Priestertum haben. Vgl. Emil Joseph Lengeling, Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg der Liturgiereform. Zur Instruktion „Tres abhinc annos“, in: BiLi (1967) 259–273, hier: 262. Einen kurzen pointierten Abriss der Entwicklung zur Klerikalisierung der Liturgie anhand der Entstehung und Verwendung des Messbuchs bietet: Angelus A. Häußling, Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende, in: LJ 23 (1973) 145–158, hier: 146–151.

¹⁸⁵ Josef A. Jungmann, Ende der Kanonstille, in: LJ 17 (1967) 220–232, hier: 223. Allerdings begann man im 11. Jahrhundert die Kanonstille durch Psalmen und schließlich das immer länger werdende Sanctus und andere Gesänge zu überspielen, bis sie ganz verdeckt war. „Die Symbolisierung des Heiligen durch die Kanonstille war also seit langem durchbrochen, das entgegengesetzte Prinzip der lauten Verkündigung im Eucharistiegebet nie ganz verleugnet worden.“ (Ebd.) Schließlich war die Kanonstille 1926 „wohl nur um der Rubrik willen“ durch eine Anordnung der Ritenkongregation wiederhergestellt worden. Vgl. ebd., 223f.

¹⁸⁶ Vgl. Lengeling, Kommentar, 69. Ähnlich argumentieren auch Konzilsväter wie Bischof A. Makarakiza aus Urundi: „Der von den Befürwortern der lateinischen Sprache oft vorgebrachte Einwand, durch das Latein müsse das Mysterium, das Numinose des sakramentalen Geschehens gewahrt bleiben, könne in einer Zeit, in der die Menschen, allen voran die Jugendlichen, Geheimnisse wissenschaftlich zu ergründen suchen, keine Geltung mehr haben; denn die Menschen wollen das Mysterium mit der helfenden Gnade Gottes verstehend glauben.“ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 253.

te wichtiger sei als das Erbe der Tradition, das sich diesen Zielen unterordnen müsse.¹⁸⁷ Ein solches Verständnis der tätigen Teilnahme hat unmittelbare Konsequenzen für die Übersetzung der liturgischen Texte. Dies wurde in *Comme le prévoit* realisiert. *Liturgiam authenticam* spricht später eine deutlich andere Sprache und setzt entsprechend andere Ziele.

Neben dem Maßstab der Verständlichkeit – was auf die Sprache bezogen zunächst nur den Gebrauch der Volkssprache statt des Lateins meinte – setzte *Sacrosanctum Concilium* auch einen neuen „ästhetischen Maßstab“. SC 33 macht deutlich, dass alle Elemente der Liturgie, also auch Gebet, Gesang und Handlung, dazu dienen, den Glauben zu stärken. Sie sind von Gott und der Kirche dazu bestimmt, die Wirklichkeit, die sie bezeichnen, zu vermitteln.¹⁸⁸ Dies gelingt, wenn die Vorgänge der Liturgie verstanden werden. So schärft SC 34 ein, dass die Riten einfach und aus sich verständlich sein sollen. Als erste Regel nennt der Artikel aber den „Glanz edler Einfachheit“ („*nobili simplicitate fulgeant*“). Das bedeutet nicht den Verzicht auf eine Schönheit der Feiern, sondern diese sollen „dem ästhetischem Empfinden heute lebender Menschen entsprechen“.¹⁸⁹ Außerdem sollen sie „der Fassungskraft der Gläubigen angepasst“ sein. Da diese „Fassungskraft“ („*captui accommodati*“) sehr unterschiedlich sein kann, öffnete SC 34 die Tür für die Anpassung an die Gemeinde, damit diese besser in die Feier einbezogen werden kann.

Missionarische Dimension der Liturgie?

Trotz aller Anpassungs- und Bildungsmöglichkeiten innerhalb der Feier kann die Liturgie, vor allem die Messe, nicht voraussetzungslos gefeiert werden. Es muss eine Vorbildung und besonders für die Eucharistie auch einen Glauben geben, an den die Feier anknüpfen kann. Dieser soll auch durch das Wirken der Gläubigen entstehen: Die Predigt ist für ihre Erbauung da und soll sie befähigen, anderen vom Glauben zu erzählen. SC 2 und 9 betonen, dass die Liturgie für dieses missionarische Wirken aller Gläubigen

¹⁸⁷ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 12.

¹⁸⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 69.

¹⁸⁹ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 101.

Kraft und Sendung gibt.¹⁹⁰ Der Gottesdienst der Kirche ist in seiner sakramentalen Form aber selbst nicht missionarisch, sondern setzt den Glauben voraus. Verkündigung muss deshalb auch außerhalb der Liturgie geschehen.¹⁹¹ Ebenso meint Louis Bouyer, dass die Liturgie nicht allgemein verständlich bzw. missionarisch sein muss, da sie für Gläubige gedacht und konzipiert ist, wie SC 9 sagt. Diese Grundausrichtung der Liturgie sollte nicht geändert werden, da sonst die Gefahr besteht, die Liturgie zu zerstören. Bevor „Ungläubige“ zur Liturgie hinzutreten, müssten sie den Glauben zuerst durch die Bibel kennenlernen.¹⁹² Die Kirche soll sich also nicht selbst verleugnen, um allgemein verständlich zu sein.

Dem stimmte auch Herman Schmidt zu und gab zu bedenken, dass das Christentum durch die biblische Prägung zudem eine eigene Sprache hat, die man nicht völlig an den Zeitgeist angleichen kann und soll. Man dürfe sich nicht zu sehr auf die Verständlichkeit für „Außenstehende und abständige Hausgenossen“ konzentrieren.¹⁹³ Schon zwei Jahre nach erscheinen von SC entwickelte sich so eine erste Differenzierung, dass der Gebrauch der Volkssprache allein nicht zur Verständlichkeit führen könne, sondern dass es auch auf ihre konkrete Anwendung ankomme.

Vier Jahrzehnte nach dem Konzil attestierte Andreas Redtenbacher dann der Liturgie allerdings doch eine missionarische Dimension.¹⁹⁴ Diese Aussage ist im Kontext der Diskussion um die Jahrtausendwende zu sehen, in der von der Liturgie ein missionarisches Wirken gefordert wurde – oder zumindest eine Offenheit für Suchende sowie nicht oder wenig gläubige Gottesdienstbesucher/innen. Joseph Ratzinger sah zur selben Zeit in der Forderung nach Verständlichkeit ein „durchaus biblisches Pro-

¹⁹⁰ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 186.

¹⁹¹ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 72; Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 16; Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 213.

¹⁹² Vgl. Bouyer, Erneuerte Liturgie, 59f.

¹⁹³ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 184.

¹⁹⁴ Vgl. Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 20f. In diesem Zusammenhang wird auch nach der Menschenfähigkeit der Liturgie gefragt. So z.B.: Richter, Die Liturgiekonstitution, 43.

gramm“,¹⁹⁵ dessen Vielschichtigkeit und ehrgeiziger Anspruch sich erst nach der Übersetzung der Liturgie in die Volkssprachen offenbarte. Ein Mangel an Wissen und Einübung in den Glauben sei aber nicht durch die „Banalisierung“ der Liturgie auszugleichen, sondern müsse durch „geistliche Bildung“ in Vorbereitung auf die Liturgie geschehen.¹⁹⁶ Diese Äußerungen demonstrieren, dass die Implikationen des Begriffs Verständlichkeit in der Diskussion um die Sprache der Liturgie sich in der Nachkonzilszeit ständig weiterentwickelten.

Winfried Haunerland erhob wenig später den Anspruch, dass Gelegenheitsgäste zumindest ein Grundgefühl der Anwesenheit Gottes aus einem Gottesdienstbesuch mitnehmen sollten. Mit Blick auf die Voraussetzungen einer Eucharistiefeier unterstrich er die Wichtigkeit und missionarische Ausrichtung nichtsakramentaler Gottesdienste.¹⁹⁷

Solche Überlegungen waren aber auch den Konzilsvätern nicht fremd. Entsprechend schärft SC 35 u.a. die Pflicht zur liturgischen Bildung ein. Allerdings sollen in der Feier selbst nur „kurze Hinweise (...) im geeigneten Augenblick“ (*„breves admonitiones (...) opportunioribus tantum momentis“*) gegeben werden, sodass sie selbst dadurch nicht „gestört“ wird oder die Hinweise in Konkurrenz zum Wort Gottes treten.¹⁹⁸

Orientierung an der Entwicklung der Gesellschaft

Die Liturgie als Interaktion von Gott und Mensch zu sehen, in der auf die Gegebenheiten und Bedürfnisse der Gläubigen in einem

¹⁹⁵ Vgl. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 217. Ratzinger sagt dies mit Blick auf den Römerbrief (Röm 1,20; 12,1), Joh 4,23 und 1 Kor 14,19. Vgl. ebd., 217.

¹⁹⁶ Vgl. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 217f. Weiter sagt er: „Ein Großteil der Christen von heute befindet sich faktisch im Katechumenats-Status, und das müssen wir in der Praxis endlich ernst nehmen.“ Ebd., 218.

¹⁹⁷ Vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 71–73. In einem späteren Beitrag schreibt er dazu, dass „das Konzil (...) stillschweigend ein Bild des kirchen- und glaubensbewussten Getauften vorausgesetzt [habe], das vermutlich schon zu Konzilszeiten zu ideal gedacht war, in der Nachkonzilszeit aber gerade bei denen, die nur gelegentlich am Gottesdienst teilnehmen, nicht vorausgesetzt werden kann.“ Haunerland, Gottesdienst in der Moderne, 30.

¹⁹⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 74.

gewissen Rahmen eingegangen wird, hat eine folgenschwere Konsequenz: Die Liturgie muss sich beständig weiterentwickeln und darf nicht hinter der Reform stehenbleiben (SC 21 und 23).¹⁹⁹ Die Veränderungen der Mentalität erfordern immer wieder von Neuem eine Vertiefung des Nachdenkens über den Gottesdienst. Rafael Kleiner mahnte bereits während des Konzils, dass man sich nicht allein an der aktuellen „Mode“ ausrichten dürfe, da zu viele Veränderungen Unruhe und Verwirrung bringen könnten. Die Liturgie sollte sich zwar einerseits der Gemeinde anpassen, aber andererseits die Gläubigen auch zum selbstständigen Umgang mit der Feier befähigen.²⁰⁰ Trotzdem müsste man Neuerungen wagen, da die Liturgiereform sonst vergeblich sei.²⁰¹ Die Praxis – also die Wirkung des Gottesdienstes – sollte der Maßstab sein. Eine vermeintliche Wirksamkeit auf Grund von Alter und Ehrwürdigkeit

¹⁹⁹ Ein Fehler, den man nach der Liturgiereform nach Trient gemacht habe: „Für die Überwachung und zum Schutz der reformierten Liturgie gründete Sixtus V die Ritenkongregation. Sie hat gewiß große Verdienste; aber sie ist mitverantwortlich für eine ‚gewisse mit der Zeit sich einstellende rituelle und rubrikale Verkrustung‘ (...). ‚Und das war ein Schaden. Denn die Liturgie ist tatsächlich vom Wesen her sichtbarer Ausdruck des Lebens der Kirche. Nun ist aber das Leben nicht etwas Statisches. Mentalität, Sitte, Geschmack und Kultur entwickeln sich. Wenn auch die Liturgie in ihrer Substanz unveränderlich bleibt, so darf sie doch in ihren Ausdrucksformen nicht versteinern, will sie nicht eine Entfremdung zwischen Altar und Volk schaffen.“ F. Antonelli, der damalige Leiter der Sectio I der Ritenkongregation, im *Osservatore Romano* vom 8. Dezember 1963, zitiert bei: Lengeling, Kommentar, 51. Die fortwährende Erneuerungsbedürftigkeit der Liturgie beschreiben auch u.a.: Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 20; Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 57; Kranemann, *Liturgische Sprache*, 241. Die „beständige Neubelebung des liturgischen Lebens“ sieht Kranemann als wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses der Liturgiereform. Vgl. Benedikt Kranemann, *Die Liturgiereform im Bistum Münster nach dem II. Vatikanum. Eine Skizze*, in: *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel* (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21), Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 67–85, hier: 82.

²⁰⁰ Vgl. Rafael Kleiner, *Liturgiereform im Industriezeitalter*, in: *HID 12* (1963) 48–52, hier: 49–51. „Die Mitfeier der Liturgie soll eine Leistung der Selbstverleugnung und Hingabe fordern, nicht um jeden Preis alles möglichst leicht und gewöhnlich machen wollen.“ Ebd., 50. Ähnlich: Ratzinger, 40 Jahre *Konstitution über die Heilige Liturgie*, 212.

²⁰¹ Vgl. Kleiner, *Liturgiereform im Industriezeitalter*, 49.

der Texte entsprach nicht der Hörgewohnheit, Aufnahmefähigkeit und Konzentrationsspanne der Menschen, wie sie durch die Arbeitswelt und Medien geformt worden waren,²⁰² eine These, die man am Beginn des 21. Jahrhundert nur unterstreichen kann.²⁰³ Entsprechend bleibt es sinnvoll, durch praktische Erfahrung die für die Gemeinde angemessenen Feierformen zu suchen.

Durch die Bestrebungen, die Liturgie dem Alltag anzunähern, ist allerdings auch bewusst geworden, dass dies in letzter Konsequenz weder realisierbar noch erstrebenswert ist. So betonte Haunerland nach der Jahrtausendwende: Ziel der Liturgie – wie der Kirche selbst – sei es nicht, sich der Welt anzugleichen, auch wenn sie sich ihr öffnen wolle. Im Gottesdienst solle die Begegnung mit Gott möglich werden, die die Menschen nicht von sich allein erreichen können, da es dazu die Initiative Gottes braucht.²⁰⁴

Ein solcher Wandel des gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes mit Konsequenzen für die Liturgie ist historisch nicht singulär. Angelus A. Häußling fand einige Parallelen der Geschichte: „Jede Liturgiereform korrespondiert einem Paradigmenwechsel (...).“²⁰⁵ Das heißt, dass ihr ein gesellschaftlicher Wandel in Meinungen, Normen und Werten etc. vorausgeht. So gehörte auch zum Zweiten Vatikanum ein gesellschaftlicher Paradigmenwechsel. Man sollte nicht dem Irrtum verfallen, dass die Liturgie ohne Anpassungen durch die Zeit hindurch unverändert bleiben könnte. Veränderte Paradigmen prägten die Liturgie auch, wenn keine Anpassung in Form einer Reform stattfinde, so Häußling.²⁰⁶

²⁰² Vgl. Kleiner, Liturgiereform im Industriezeitalter, 49–51. Um die richtigen Entscheidungen zu treffen, vertraute Kleiner auf Experimente und die neuen Befugnisse der Bischofskonferenzen sowie auf die Beratungen zwischen progressiven und traditionellen Kräften, zwischen Praktikern und Theoretikern.

²⁰³ Durch eine größere Vielfalt der Medienlandschaft und einen gestiegenen Anspruch der Arbeitswelt sind einige Bedingungen der 1960er Jahre deutlich verschärft worden. Allerdings gibt es inzwischen eine starke Differenzierung der Mediennutzung und der Ansprüche an die Ästhetik des Gottesdienstes.

²⁰⁴ Vgl. Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 121.

²⁰⁵ Häußling, Liturgiereform, 37f.

²⁰⁶ Vgl. Häußling, Liturgiereform, 37f.

2.5. Förderung der tätigen Teilnahme

Das dritte wichtige Standbein, zentraler Begriff der Konstitution und Richtschnur der gesamten Liturgiereform war und ist die Förderung der tätigen Teilnahme. Die „tätige Teilnahme“ ist kein Stichwort, das erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auftauchte. Hier wurde sie aber als Wesenselement der Liturgie definiert, das als Recht und Pflicht aus der Taufe entsteht.²⁰⁷ Denn die Würde und die Aufgabe, die jede/r durch die Taufe bekommen hat, müssen im Gottesdienst voll ausgeübt werden können. Die Getauften sind zur vollen Teilnahme an der Liturgie als Glied der Kirche berechtigt und brauchen dafür keinen weiteren Auftrag oder zusätzliche Ermächtigung.²⁰⁸ „Hier sind die Gläubigen alle in ihrer vollen Würde unmittelbar vor Gott und, geeint mit dem Priester, in ihrer vollen Dimension in Aktion.“²⁰⁹ Zugleich erinnert das Konzil in SC 14 alle Getauften damit an ihre Pflicht, das Recht zur tätigen Teilnahme zu gebrauchen.²¹⁰ Darin war das gemeinsame Priestertum der Gläubigen als Begründung für die Forderung nach tätiger Teilnahme ausgesprochen.²¹¹

²⁰⁷ Damit sei die Bedeutung des auf Pius X. zurückgehenden Ausdrucks weiterentwickelt und „kirchenamtlich“ angereichert worden. „Das Konzil hat wahrscheinlich mit dem der Liturgiereform mitgegebenen Kriterium der ‚Teilnahme‘ und der theologischen Bindung dieses Kriteriums an das Sakrament der Taufe die liturgiegeschichtlich folgenreichste Aussage getroffen.“ Häußling, Liturgiereform, 40. Ähnlich: Haunerland, Gottesdienst in der Moderne, 29.

²⁰⁸ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 202f; Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 19.

²⁰⁹ Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 33.

²¹⁰ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 79.

²¹¹ In letzter Konsequenz wird dies in den Bestimmungen zum Wortgottesdienst deutlich (SC 35). Hier werden die Laien als Leiter der Liturgie genannt. Sie sind also nicht nur Träger der Liturgie, sondern können auch völlig selbstständig liturgisch handeln. Vgl. Ferdinand Kolbe, Die Liturgiekonstitution des Konzils II: Praktische Hinweise, in: LJ 14 (1964) 122–135, hier: 125; Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 208. – Zur Person Ferdinand Kolbe war ab 1956 Schriftleiter und Mitherausgeber des Liturgischen Jahrbuchs, ab 1958 Mitglied der deutschen Liturgischen Kommission und ab 1964 im Consilium. Vgl. Theodor Bogler (Hg.), Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? (Liturgie und Mönchtum 38) Maria Laach 1966, 73.

Für Haunerland war darüber hinaus die tätige Teilnahme die Konsequenz aus dem erneuerten Kirchenbild, das alle Getauften als wesentlichen Bestandteil der Gemeinschaft sieht.²¹²

Aus dieser Rückbindung der Liturgie an die Initiation folgte für Häußling die Aktualisierungsnotwendigkeit der Liturgie: da die Gläubigen in der Taufe das Handeln Christi in ihrer konkreten Zeit erfahren, muss auch die auf die Taufe gründende Liturgie als Handeln Gottes der gegenwärtigen Zeit entsprechen.²¹³ Damit ist eine weitere Begründung für eine fortwährende Anpassung der Liturgie gegeben. Nicht nur die Zuwendung zum Menschen macht diese notwendig, auch das Handeln Gottes in der Zeit erfordert eine Aktualisierung der Liturgie.

Die tätige Teilnahme erlangte in *Sacrosanctum Concilium* einen „besonderen Nachdruck“, da sie mit der Rückbesinnung auf die Wurzeln der Liturgie verbunden,²¹⁴ als Argument für die Volkssprache in der Liturgie verwendet²¹⁵ und die Kirche „ausdrücklich als das Volk Gottes beschrieben wird“.²¹⁶ Durch eine tiefere Glaubenspraxis und die Verwendung der Volkssprache sollten die Gläubigen stärker an der Liturgie partizipieren.²¹⁷

„Tätige Teilnahme“ wurde zum Schlüsselbegriff der Liturgiegestaltung und blieb es bis heute. Häußling sah in ihr das entscheidende Kriterium der Liturgiereform, das nicht zu unterschätzen war. Mit dem „Kriterium rechter liturgischer Gestalt“ als Konsequenz der Forderung nach tätiger Teilnahme musste die Kirche die Liturgie immerfort an die kulturellen und gesellschaft-

²¹² Vgl. Haunerland, Gottesdienst in der Moderne, 30.

²¹³ Vgl. Häußling, Liturgiereform, 40.

²¹⁴ Vgl. Faggioli, True reform, 20.

²¹⁵ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 233; Lengeling, Zum 20. Jahrestag, 119. Er beschreibt sie sogar als Voraussetzung für die „bewußte Teilnahme“ der Gläubigen an der Liturgie.

²¹⁶ Vgl. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 51f; Jungmann, Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, 4: „Etwas Neues wird damit im Grunde nicht verlangt. Es wird nur zurückgegriffen auf den wirklichen Sinn der altüberlieferten Formen, darauf, daß sämtliche Amtsgebete des Priesters von jeher in der Mehrzahl gesprochen werden, daß die Gläubigen im Oremus zum Gebet aufgerufen werden und von ihnen das bestätigende Amen erwartet wird.“

²¹⁷ Vgl. Kranemann, Die Liturgiereform im Bistum Münster, 85.

lichen Entwicklungen anpassen, die immer schneller abliefen.²¹⁸ „Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nimmt damit einen tiefgreifenden Paradigmenwechseln der Neuzeit auf und versucht, ihm gerecht zu werden.“²¹⁹ Häußling wies darauf hin, dass damit ein Prozess eröffnet wurde, dessen Ende – im Gegensatz zu vorausgegangenen Liturgiereformen – nicht absehbar war, da die Entwicklung von Mentalität und Frömmigkeit des Menschen²²⁰ und der Gesellschaft nicht voraussehbar sind. Dies war ein entscheidender Unterschied zur Ausrichtung einer Reform allein an einer Norm der Väter.²²¹

Träger der Liturgie

Die Taufe legt den Grundstein für die tätige Teilnahme. Damit wird deutlich, dass die Teile der Liturgie, die vom Volk gesprochen oder gesungen werden, gleichberechtigt sind. Alle Getauften

²¹⁸ Vgl. Häußling, Liturgiereform, 41.

²¹⁹ Häußling, Liturgiereform, 41.

²²⁰ Dabei trat immer stärker das Problem der Liturgie- bzw. Kultfähigkeit des Menschen zu Tage für das noch keine Lösung gefunden war. Paul M. Zulehner wies daraufhin, dass die Liturgiefähigkeit der Menschen nicht das Einzige war, was für ihre Partizipation am Gottesdienst hinderlich sein konnte. Weitere Hindernisse stellten eine selektive Wahrnehmung des liturgischen Angebots, die Gestaltung der Liturgie und der Verlust des Glaubens dar. Vgl. Paul M. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, in: LJ 22 (1972) 85–104, hier: 98–100. Häußling fragte, ob die Kirche mit den Menschen ein Minimum an Kult einüben musste. Aber eine abschließende Antwort konnte er nicht geben, da das Zweite Vatikanum die Kirche nicht als abgeschlossene Gemeinschaft, die einfach ein tradiertes Ritual weiterpflegen könnte, sondern als in Interaktion mit der Geschichte und Gesellschaft definiert hatte. Somit war die nachkonziliare Liturgiereform ein offener Prozess. Vgl. Häußling, Liturgiereform, 42f. So auch Kranemann in seinem Fazit zu 50 Jahre SC: „Zur Identität einer lebendigen Kirche, die sich vom Zweiten Vatikanum immer wieder inspirieren lässt, gehört die Akzeptanz vielfältiger Liturgie innerhalb des einen römischen Ritus.“ Kranemann, Konzilsgedenken als Identitätsklärung, 129. Dementsprechend war in der Weiterentwicklung der Reform wie der Gesellschaft die Liturgiefähigkeit der Menschen, die immer öfter unregelmäßig und nur zu bestimmten Anlässen am Gottesdienst partizipierten, eines der Schwerpunktthemen der liturgiewissenschaftlichen Diskussion des Konzilsjubiläumsjahres 2013. Es war ein Unterthema des Prinzips der tätigen Teilnahme, nach dessen Voraussetzungen und Varianten gefragt wurde. Vgl. Kranemann, Konzilsgedenken als Identitätsklärung, 126.

²²¹ Vgl. Häußling, Liturgiereform, 41f.

haben einen konstitutiven, „selbstverständlichen Platz in der Kirche“. Das Prinzip der tätigen Teilnahme weist darauf hin, dass alle Gläubigen gemeinsam auf Gott hingeordnet sind.²²² Volle, bewusste, tätige Teilnahme „ist das Hauptmotiv der zeitgenössischen Wiedergeburt der Liturgie sowie des entsprechenden Konzilsdokumentes.“²²³ Daraus resultierte ein neues Bild, wessen Mitwirken für den Gottesdienst essentiell ist: Alle Gottesdienstfeiernden sind wesentlicher Teil und tragendes Element der Liturgie. Daher muss sich die Feier auf sie beziehen (SC 26).²²⁴ Das Konzil forderte dieses ein²²⁵ und beendete so zumindest dem Ideal nach die Zeit der Klerikalisierung der Liturgie, die im frühen Mittelalter begonnen hatte.²²⁶ Dass dieser Wandel des Bewusstseins nicht leicht zu vollziehen war, sieht man daran, dass auch Jahrzehnte nach dem Konzil noch immer wieder betont werden muss, dass die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde Trägerin der Liturgie ist.²²⁷

²²² Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 51f.

²²³ Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 63. Ähnlich: Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 19; Haunerland, *Erneuerung der Liturgie*, 119; Kraneemann, *Konzilsgedenken als Identitätsklärung*, 123.

²²⁴ Jungmann nannte „die Frage nach dem Subjekt der Liturgie“ entscheidend für das Liturgieverständnis. In ihr fand er die Grundlage für alle Veränderungen, die das Konzil anstrebte, wie tätige Teilnahme und leichtere Verständlichkeit in Ritus und Sprache. Nur so könne die Versammlung der Gemeinde Christi als Ganzes handeln. Vgl. Jungmann, *Der Liturgiebegriff der Constitutio*, 114f. Ähnlich: Haunerland, *Gottesdienst in der Moderne*, 30.

²²⁵ Vgl. Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 455; Lengeling, *Kommentar*, 60.

²²⁶ Vgl. Lengeling, *Kommentar*, 60; Häußling, *Liturgiereform*, 40; Friedrich Lurz, *Die Katholizität des Gottesdienstes und die Vervielfältigung gottesdienstlicher Kultur*, in: *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*, Kristian Fechtner und Lutz Friedrichs (Hg.), Stuttgart 2008, 101–109, hier: 101f. Lurz spricht von einer „allmählichen Reduktion der Teilnahme der Gläubigen an dieser Feier [der Sonntagsmesse, *Anm. d. Verf.*] durch die Beibehaltung einer Liturgiesprache, die die Menschen nicht verstanden, in der Folge einer zunehmenden Klerikalisierung des Gottesdienstes (...)“.

²²⁷ Vgl. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 92f. So tat es beispielsweise der Apostolische Brief „*Vicesimus quintus annus*“ (4. Dezember 1988), der unter anderem auf die besondere Würde der Versammlung hinwies, in der Christus gegenwärtig ist. Der Hinweis auf die Gegenwart Christi

Das Prinzip der tätigen Teilnahme ist nicht nur wegen seiner Begründung in der Taufe und dem daraus resultierenden Kirchenbild so wichtig, sondern auch, weil es zum praktischen Maßstab der Liturgiereform wurde. Die Riten sollen die Gläubigen stärker erreichen (SC 21), was im Hinblick auf die in ihnen verwendete Sprache von Bedeutung ist.²²⁸ Handlungen und Texte müssen so gestaltet bzw. ihre Gestaltung überprüft werden, dass die Gläubigen sich als Teil der Feier erleben können, wozu sie durch die Taufe Recht und Amt haben (SC 14). Dies gelingt, wo sie die Sprache der Liturgie als ihre eigene wahrnehmen.

Das Konzil begreift die Sprache als wichtiges Medium der Verehrung und Heilsvermittlung im Gottesdienst, das „eine entscheidende Auswirkung auf die volle, bewußte und tätige Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern“ hat.²²⁹ Dies ist ein Ergebnis des Konzilsprozesses, denn die Laien als Träger der Liturgie waren, „zumindest mit Blick auf die Liturgiesprache“, am Anfang des Konzils den Vätern noch nicht bewusst.²³⁰

Die Forderung nach deutlicheren und verständlicheren Feiern taucht in der Liturgiekonstitution bei verschiedenen Artikeln zu

im zelebrierenden Priester steht nach dem Hinweis auf „die hohe Würde der christlichen Versammlung“. Daraus kann man ableiten, dass die Würde der Versammlung besonders betont werden sollte. Die Versammlung muss entsprechend handeln (DEL 6269).

²²⁸ „In diesem Sinn lehrt die pastorale Erfahrung, daß die tätige und bewußte Teilnahme der Gläubigen um so leichter möglich ist, je besser die Texte verstanden werden, die der Vorsteher im Gottesdienst spricht.‘ Die tätige Teilnahme an der Liturgie werde ermöglicht durch die Unmittelbarkeit, mit der diese verstanden und aufgenommen wird. Nur durch eine bekannte Sprache könne sich die geistliche Kraft der Liturgie und die Gemeinschaft zwischen Klerus und übriger Gemeinde entfalten.“ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 235, zitiert Bf. A. Devoto (Argentinien): AS I–I, 525 und gibt als weitere Quellen an: Vgl. Bf. A. Arcilla (Philippinen): ebd., 613f, 837. Vgl. Bf. J. A. Lebrum Moratinos (Venezuela): AS I–I, 635.

²²⁹ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 340. Ähnlich: Krane-mann, Liturgische Sprache, 241.

²³⁰ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 339. Zugleich war bereits während der Vorbereitung der Dokumente klar, welche Herausforderung eine gewinnbringende Einführung der Volkssprache für das Sprechen der Zelebranten bringen würde. Vgl. ebd., 42.

den Sakramenten und Sakramentalien²³¹ sowie in den Artikeln zur Volkssprache (SC 36 u.a.) auf. Schmidt schrieb in seinem Kommentar, dass „die tiefreligiöse Teilnahme des Volkes“ die Motivation für alle Anstrengungen um die Liturgie sein muss.²³² „Daher gilt es, die Mittel anzuwenden, die im gegebenen Milieu angebracht sind und die Kraft haben, das erstrebte Ziel auch zu erreichen.“²³³ Das Konzil wollte den Gläubigen die tätige Teilnahme erleichtern bzw. helfen sie zu vervollkommen.²³⁴ Dazu können Gottesdienstelemente dienen, die das Volk spricht oder singt, beispielsweise Akklamationen, Psalmengesang, Antiphone und Lieder (SC 30).²³⁵ Darüber hinaus sind liturgische Antworten wie etwa beim Wechselgebet bzw. -ruf ein wesentliches Element für die volle Teilnahme der Gläubigen. Sie können nicht durch den Dienst der Ministranten vertreten bzw. ersetzt werden,²³⁶ wie man damals noch betonen musste.

Die Liturgie wurde als Konsequenz aus der Beteiligung des Volkes neu beschrieben als eine Feier der Gemeinschaft (SC 27), die sich in „viele Einzelfunktionen“ aufteilt (SC 28f); der Anteil der Gläubigen muss dabei besonders beachtet werden (SC 30f).²³⁷ Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch Zuhören und Zuschauen im Gottesdienst wichtig sind. Tätige Teilnahme bedeutet nicht Aktionismus und Rastlosigkeit jeder/s einzelnen Gläubigen. Der Priester kann und soll seinen Anteil der liturgischen Handlungen vollziehen, die er für alle vollzieht und auf die sich die Auf-

²³¹ SC 34f; 62; 69; 72; 77; 81.

²³² Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 128.

²³³ Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 128.

²³⁴ SC 30; 50; 55; 92a; 124.

²³⁵ Ursprünglich war in SC 30 bei den Elementen zur Förderung der Beteiligung der Gläubigen auch die Erwähnung der Fürbitten nach der Tradition des byzantinischen Ritus vorgesehen. Da man aber fürchtete, diese könne weitgehend unbekannt sein und daher missverstanden werden, wurde dieser Hinweis ausgelassen. Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 97f; Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 37.

²³⁶ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 207.

²³⁷ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 209.

merksamkeit der Gläubigen dann richtet.²³⁸ Damit dies gelingt, sollten die Fähigkeit des Zuhörens und des Zuschauens gestärkt werden.²³⁹ Denn genau hier stoßen die Ziele der Liturgiekonstitution an ihre Grenzen. Romano Guardini wies darauf hin, dass die Menschen seiner Zeit wieder zum „Lesen“ von Symbolen bzw. Symbolhandlungen angeleitet werden müssten, da vielen das „lebendige Schauen“ nicht gelinge. Ohne diese Einübung würden Reformen an Text und Ritus fruchtlos bleiben.²⁴⁰ Es gelte nicht nur zu wissen, was die Zeichen bedeuten, wenn dies auch ein wichtiger Schritt zu ihrem Verständnis sei. Guardini wünschte sich ein Sehen, dass als „lebendigen Mitvollzug“ im liturgischen Tun Körper und Geist anspricht. Diese Fähigkeit sei durch den Medienkonsum verkümmert und müsse neu erlernt werden.²⁴¹ Der italienische Liturgiewissenschaftler Cipriano Vagaggini, ein wesentlicher Protagonist der konziliaren Liturgiereform, sah die Gläubigen nach SC 11–13 zudem in der Pflicht, durch „Betrachtung, Gebet, Askese und in der Erfüllung der besonderen Standespflichten“ außerhalb des Gottesdienstes – zugleich durch ihn auf ihn hin geordnet – dafür zu sorgen, dass die Liturgie in ihnen die „ganze Frucht“ bringen könne.²⁴² Die tätige Teilnahme kann also nicht allein durch die Gestaltung der Liturgie erreicht werden,

²³⁸ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 66f. Ähnlich: Heinz, 50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“, 228; Haunerland, *Erneuerung der Liturgie*, 120.

²³⁹ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 66f.

²⁴⁰ Vgl. Romano Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief*, in: *Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz*, Anton Hänggi (Hg.), Mainz 1964, 18–23, hier: 20f.

²⁴¹ Vgl. Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung*, 20f. Dieser Befund Guardinis dürfte mit den Jahren nicht an Aktualität verloren haben. „Freilich wird es viel Denken und Versuchen kosten, wie man den heutigen Menschen dahin bringen soll, daß er den Akt auch wirklich vollziehe – ohne daß daraus Theater und Getue wird.“ Ebd. „Sehr ernste Erzieher haben darauf hingewiesen, daß für die Bildung gerade des heutige Menschen bloßes Sagen, intellektuelles Erklären, formales Organisieren nicht genügt. Daß die Organe des Schauens, des Tuns, des Gestaltens geweckt und in den bildenden Vorgang einbezogen werden müssen (...).“ Ebd., 23.

²⁴² Vgl. Vagaggini, *Allgemeine Grundsätze*, 9.

sondern ist wesentlich auch auf die Vorbereitung und Mitwirkung der Gläubigen angewiesen.

Aber nicht nur die aktive Beteiligung des Volkes im Sinne des Tuns steht im Fokus von *Sacrosanctum Concilium*: Die Beschlussfassung von SC 30 wurde um „das heilige Schweigen“ („*Sacrum silentium*“) ergänzt.²⁴³ Denn „auch die Stille, in der die Gläubigen Herz und Geist ganz auf Christus ausrichten können, [ist] ein wichtiges Element für die tätige Teilnahme.“²⁴⁴ Der Liturgiewissenschaftler und Exeget Altfred Kassing²⁴⁵ stellte sogar die Frage, ob Zeiten des Schweigens in der Liturgie nicht manchmal ihre Funktion besser erfüllten als die an dieser Stelle vorgesehenen Texte.²⁴⁶

Über die Stille und die Gestaltung der Texte hinaus sollen Handlungen, Gesten und Körperhaltungen, die vom Volk vollzogen werden oder es einbeziehen, das Geschehen verdeutlichen (SC 30). Dabei wiederholt SC fast litaneiartig sein zentrales Ziel: die

²⁴³ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 97f; Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 37.

²⁴⁴ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 235f. Sie gibt als Quellen an: Vgl. Bf. Z. Rolim de Moura (Brasilien): AD I–I, 519f; Bf. C. Saboia Bandeira de Mello (Brasilien): ebd., 543.

²⁴⁵ Zu Person und Theologie Altfred Kassings siehe: Reinhold Malcherek, Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie. Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfred Kassing (1924–1997), in: HfD 60 (2006) 185–202.

²⁴⁶ Konkret bezieht er sich auf den Antwortgesang nach der ersten Lesung, der, besonders wenn er nicht gesungen werden kann, vielleicht besser als stille „meditative Pause“ zwischen den Texten gestaltet werden sollte, um den zuvor gehörten Text und die Gemeinschaft der Anwesenden wirken zu lassen. In der von ihm als textlastig empfundenen Liturgie der Gegenwart hält er solche Momente für notwendig. Er ist optimistisch, dass derartige Änderungen im Zuge der Wiederherstellung der Funktionen der Gottesdienstelemente geschehen. Vgl. Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 457. Ein ähnlicher Befund findet sich bei Ernst Tewes: „Allein das gläubige, im echten Sinn fromme, vollzogene Beten öffnet den Raum der Begegnung zwischen Gott, zwischen Christus und der Gemeinde. Das heißt ganz einfach, es wird zu schnell gebetet – oder besser gesagt: es wird nicht gebetet, sondern gesprochen. Nichts tut dem Glauben der Menschen in unseren Tagen mehr not, als daß Ruhe und Stille im Gottesdienst aufkommen (...).“ Ernst Tewes, Die Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde nach Inkrafttreten der Constitutio Liturgica, in: Gottesdienst nach dem Konzil. Mainz 1964, 40–51, hier: 48.

Teilnahme aller Gläubigen, die es als „tätige Teilnahme“ näher beschreibt. Das zeigt, dass es genau hieran der Zeit vor dem Konzil oftmals mangelte, sieht man von dem ab, was die Liturgische Bewegung und andere Bemühungen um die Liturgie bereits erreicht hatten. Die Gläubigen wurden zuvor meist als passive Zuschauer betrachtet.²⁴⁷

Die Ziele des Konzils ergaben sich aus den Bedingungen der Zeit, vor allem aus ihren Nöten und Missständen, aber auch aus einem erneuerten Verständnis der Kirche, der Liturgie und vor allem der Rolle der Laien in ihr.²⁴⁸ Auch Kaczynski sah, dass dadurch, dass die „Gemeinde als Subjekt der Liturgie“ erkannt wurde, gleichzeitig klar war, dass die Liturgie aus sich selbst die „volle, bewußte und tätige Teilnahme“ der Gemeinde fordert.²⁴⁹ Damit dies gelingen kann, müssen die Gläubigen durch Katechese auf die Liturgie vorbereitet werden. Liturgische Bildung ist für alle Gläubigen unerlässlich (SC 9 und 14).²⁵⁰ 50 Jahre nach der feierlichen Verkündigung von SC sah der Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz diese Beteiligung der Laien als positive Selbstverständlichkeit des nachkonziliaren Gottesdienstes: „Aus Zuschauern sind Teilnehmer geworden.“²⁵¹ Dass dieser Befund aktuell uneingeschränkt fortbesteht, darf bezweifelt werden.

Der Würde der Getauften und der tätigen Teilnahme entsprechend begreift *Sacrosanctum Concilium* die Gottesdienstfeiernden als eine Gemeinschaft, zu der jede/r einen Teil beiträgt. Nur so kann sich jede/r als Teil der Gemeinschaft begreifen. Dafür ist die Gliederung in verschiedene Aufgaben wichtig. Der Priester soll keine

²⁴⁷ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 202f.

²⁴⁸ Vgl. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 26; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 48f und 53f. „Voraussetzung allerdings für solche *actuosa participatio* der ganzen Gemeinde sind angemessene liturgische Formen und Texte. Erwünscht ist deswegen der Abbau auch der letzten Rest unzeitgemäßer höfischer, feudaler, klerikaler und monastischer Stilelemente in der Liturgie, der Abbau auch allzu bürgerlicher Formen und falscher Verfeierlichung, der Aufbau einer richtigen Gemeindeliturgie also.“ Johannes Wagner, Feier der Liturgie und soziale Ordnung, in: LJ 13 (1963) 30–32, hier: 31f.

²⁴⁹ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 79.

²⁵⁰ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 79.

²⁵¹ Heinz, 50 Jahre „*Sacrosanctum Concilium*“, 227.

Aufgaben übernehmen, die auch bzw. eigentlich andere ausführen können (SC 28). Bei der Aufgabenverteilung muss man also von unten nach oben schauen, dass jede/r alles was er/sie kann, voll ausübt und das andere den anderen überlässt. Wichtig ist dabei, dass der Priester nicht das Gleiche, was der Laie bereits gesprochen oder getan hat, nochmals parallel vollzieht, als ob das Tun der anderen Gläubigen keine Relevanz für die Feier hätte. Denn jeder Dienst in der Liturgie ist ein liturgischer Dienst.²⁵² Die Laien brauchen dazu keine weitere Befähigung als die Taufe.²⁵³ Besonders die parallelen – oft unverbundenen – Aktivitäten von Gemeinde und Priester in der Messe vor dem Konzil waren als problematisch empfunden worden.

Ratzinger mahnte kurz nach der Jahrtausendwende, dass tätige Teilnahme und die Verteilung der liturgischen Dienste nicht bedeuteten, dass alle immer etwas zu tun hätten. Bloße Betriebsamkeit lasse zu wenig Raum für die Begegnung mit Gott, denn dafür müsse Raum für Ruhe und Sammlung gegeben werden.²⁵⁴

Es ist wichtig, sich, auch bei einer guten Aufgabenverteilung zwischen Priester und Gemeinde, nicht nur auf die sichtbare Aktivität im Gottesdienst zu konzentrieren. Wirkliche Teilnahme an der Liturgie beinhaltet inneren und äußeren Vollzug von allem, was in der Feier geschieht. Eine rein innerliche Frömmigkeit, die sich in Andachtsübungen parallel zur Liturgie äußert, reicht nicht aus, um an der Feier teilzunehmen. Die äußeren Handlungen der Feiernden führen zum inneren Handeln. Nur wenn beides gegeben ist, kann von aktiver bzw. tätiger Teilnahme gesprochen werden.²⁵⁵ Dieses „bedeutungsvolle Grundprinzip der Reform“ bestimmte wie kein anderes Umfang und Art der Neugestaltungen der Liturgie nach dem Konzil und strebte dabei zugleich über die vom Konzil gesetzten Grenzen hinaus.²⁵⁶ Nachdem das katholische Milieu im

²⁵² Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 207; Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 95.

²⁵³ Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 37.

²⁵⁴ Vgl. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 220.

²⁵⁵ Vgl. Lengeling, Kommentar, 108; Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 219; Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 120.

²⁵⁶ Vgl. Joseph Pascher, Augenblicklicher Stand der Liturgiereform und Ausblick auf das Kommende, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen (Stu-

Laufe der Jahrzehnte immer weiter erodierte, änderte sich das Ziel der Liturgiereform bis zur Jahrtausendwende dahingehend, dass man nun versuchte, durch neue Gottesdienstformen und eine veränderte Gestaltung der Liturgie der Säkularisierung zu begegnen. Dazu gehörte, den unterschiedlichen Werdegänge im Glauben zu entsprechen, d.h. verschiedene bzw. gestufte Formen der Teilnahme bzw. des Anspruchs der Feiern zu ermöglichen. Zwar konnte dadurch nicht der Rückgang des Gottesdienstbesuchs aufgehalten werden, aber die Liturgiereform erreichte eine zuvor nicht dagewesen „Intensivierung der Mitfeier und Mitverantwortung der Laien“.²⁵⁷

2.6. Volkssprache in der Liturgie

Aus den Modifikationen des Gottesdienstverständnisses, das die Liturgie als Zuwendung zum Menschen versteht, des Anteils der Gemeinde an der Feier, der Würde der Getauften und der daraus folgenden Notwendigkeit der tätigen Teilnahme folgte die für diese Untersuchung wichtigste Änderung der Liturgie: die Zulassung der Volkssprache. Dabei war diese zunächst gar nicht so einfach und unumstritten, wie es vielen im Rückblick erscheint. Es wurde hart um diese Neuerung gerungen. Die Liturgiekonstitution ermöglichte die Volkssprache nicht so weitreichend, wie es die spätere Umsetzung und Auslegung von SC vermuten lassen. So beschäftigten sich die Kommentatoren und Diskussionsteilnehmer der ersten Jahre nach der Verabschiedung von SC zunächst vor allem mit der Legitimation dieser Neuerung, viele in der Hoffnung, dass die vom Konzil gegebene Erlaubnis noch ausgeweitet werden könnte.

Entsprechend wurde von Anfang an betont, dass die Gemeinschaft der Gläubigen als Volk Gottes, als „konstitutives Element der Kirche“, aus ihrem Selbstverständnis heraus eine aktive Beteiligung an der Liturgie verlangt, die in der Konsequenz zu der For-

dien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 41–59, hier: 45. „Hier wird nicht selten Konzil gegen Konzil ausgespielt.“

²⁵⁷ Vgl. Kranemann, Die Liturgiereform im Bistum Münster, 85.

derung führte, diese in der Volkssprache zu feiern.²⁵⁸ Das Konzil beschloss die Volkssprachen in einem größeren Bereich der Liturgie zuzulassen, um das große Bedürfnis nach Verständlichkeit der Liturgie, tätiger Teilnahme, Seelsorge und Glaubensunterweisung durch die Feier des Gottesdienstes erfüllen zu können.²⁵⁹ Nach zähen Verhandlungen über die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie und ihre Grenzen bzw. über die generelle Beibehaltung des Latein,²⁶⁰ auch schon im Vorfeld des Konzils,²⁶¹ wurde

²⁵⁸ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 26; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 48f und 53f; Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 26.

²⁵⁹ Vgl. Lengeling, *Kommentar*, 67.

²⁶⁰ Hans Bernhard Meyer sah das historisch lange Festhalten am Latein dadurch begründet, dass man im heutigen deutschen Sprachraum stolz war, sich die Sprache der Römer, in deren Tradition man sich gerne sehen wollte, angeeignet zu haben. Dieses „Elitekennzeichen“ wollte man (vor allem der Klerus) – nach mühsamem Studium – nicht wieder aufgeben. Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 15f. Ähnlich: Leopold Lentner, *Das geschichtliche Phänomen der Kultsprache*, in: *Sakrale Sprache und kultischer Gesang (Liturgie und Mönchtum 37)*, Theodor Bogler (Hg.), Maria Laach 1965, 37–61, hier: 49–52. Dass das Volk vor allem auf den sichtbaren Teil der Messe angewiesen war, könne man an den allegorischen Messerklärungen erkennen, die seit Gregor d. Gr. eine starke Verbreitung fanden. Vgl. Lentner, *Das geschichtliche Phänomen der Kultsprache*, 52. Auch innerhalb der Liturgischen Bewegung hatte es z.B. Anfang der 1930er Jahre Fürsprecher für die lateinische Sprache in der Liturgie gegeben, die vor allem mit der Autorität und Tradition dieser Sprache, aber auch ihrer Klarheit argumentierten. Zudem könne – so eine nationalistische Argumentation – das Deutsche durch den Gebrauch des Lateins gewinnen. Andere Stimmen wollten gerade wegen nationalistischer Argumente das Latein erhalten, um die Liturgie nicht zum Spielball der Politik werden zu lassen. [Zum Problem des Nationalismus und der liturgischen Sprache siehe: Andreas Heinz, *Croatia docet. Hilfe aus Kroatien bei der Genese des „Rituale Germaniae“* (1950), in: Tanjić, Željko/Kovač, Tomislav/Murić, Branko (Hg.), *Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću. Theologia testimonium dicere et nuntiare. Miscellanea in honorem professoris emeriti Tomislav Ivančić, Zagreb 2010, 459–477.*] Zur Überwindung der durch das Latein auftretenden Probleme und Verbesserung der tätigen Teilnahme der Gläubigen waren einige eher geneigt spezielle Lateinkurse und Übersetzungen anzubieten, als die Einführung der Volkssprache zu fordern. Vgl. Annika Bender, *Programm und Rezeption der Liturgischen Bewegung im Spiegel der „Liturgischen Zeitschrift“*, in: *ALw 51* (2009) 311–333, hier: 326–328.

SC 36 verabschiedet, das fast allen als praktikabler Kompromiss erschien.²⁶²

Die Meinungen der Konzilsväter ließen sich in drei Richtungen einteilen: eine Gruppe wollte gar keine Volkssprache in der Liturgie, eine andere eine Auswahlmöglichkeit zwischen Latein und Volkssprache, die dritte den Erhalt des Lateins bei gleichzeitiger Zulassung der Volkssprache.²⁶³ Da letztere Meinung von der größten Gruppe der Konzilsväter vertreten wurde,²⁶⁴ gibt die Liturgiekonstitution der Volkssprache mehr Raum, will aber das Latein generell erhalten. Diese Entscheidung bestätigte die damalige Wahrnehmung Josef Andreas Jungmanns,²⁶⁵ dass „nur wenige radikale Stimmen“ eine vollständig volkssprachliche Liturgie

Wesentlich ist dabei auch, dass viele eine amtskirchliche Klärung anstrebten und sich weiter an die von ihnen kritisierten Normen der Kirche hielten. Schließlich ging es um eine Erneuerung der Kirche aus der Liturgie heraus. Vgl. ebd., 332.

²⁶¹ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 40f und 337. Einige Konzilsväter hatten weitreichende Vorstellungen zur Liturgiesprache, die die Vorbereitungskommission nicht bereit war, in ihrem Entwurf wiederzugeben: „Die Vorschläge der römischen Kongregationen zum Problem der Liturgiesprache zeigen eine durchwegs enttäuschende Auswertung der Anregungen und Wünsche, die die Bischöfe und Ordensoberen zu diesem Thema gemacht hatten.“ Ebd., 334.

²⁶² Vgl. Lengeling, Kommentar, 81; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 218, 337. In der letzten Einzelabstimmung der Paragraphen erhielt SC 36,2, in dem es um die Weite der Zulassung der Volkssprache geht, insgesamt 54 Gegenstimmen, 2011 Väter stimmten zu. Vgl. Lengeling, Kommentar, 84.

²⁶³ Vgl. Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 13.

²⁶⁴ Vgl. Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 13. „Es ist der Weg der harmonischen Verbindung von Vorsicht und apostolischer Kühnheit. Das Zweite Vatikanische Konzil vollzieht mit der offiziellen Einführung der Zweisprachigkeit in das Leben der lateinischen Liturgie einen historisch denkwürdigen Schritt.“

²⁶⁵ Zur Person Josef Andreas Jungmann siehe: Rudolf Pacik, Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 538–555; Hans Bernhard Meyer, Ein Leben für die Kirche. Zum Tod von P. Josef Andreas Jungmann SJ, in: LJ 25 (1975) 68–71; Norbert Höslinger, Wegbereiter der neuen Liturgie. Nachruf J.A. Jungmann, in: BiLi 48 (1975) 32–36.

wünschten.²⁶⁶ Denn schon zu Beginn des Konzils wurde Kritik laut, dass die „durchgehende Verwendung der Volkssprache kein Allheilmittel“²⁶⁷ sein konnte.²⁶⁸

Dass die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie schnell die Beurteilung des Gebrauchs des Lateins veränderte, zeigt ein Kommentar von 1966. Schon kurz nach Ende des Konzils urteilten Rahner und Vorgrimler: „Es ist heute, nachdem die nachkonziliare liturgische Arbeit in der Sprachenfrage entschlossen vorgegangen ist, leicht, die Forderung einer arkanen Sprachdisziplin als Nonsens und diese selbst als museales Relikt und als Widerspruch gegen das kommunikative Wesen der Sprache zu entlarven. Die Verdienstlichkeit dieses Artikels sollte darüber nicht vergessen werden.“²⁶⁹ Nach dem Konzil entbrannte zunächst ein Streit um die richtige Auslegung des Artikels. Einige deuteten SC 36,1 als zurückhaltende Erklärung, die gegenüber der „großen Nützlichkeit“ („*valde utilis*“ SC 36,2) der Volkssprache aus pastoralen Gründen an Bedeutung verlor,²⁷⁰ während andere in diesem Artikel den Grundsatz zur Beibehaltung der lateinischen Sprache sahen.²⁷¹ John Hennig²⁷² wies darauf hin, dass der Begriff „Verste-

²⁶⁶ Vgl. Jungmann, Liturgische Erneuerung, 7. So auch: Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 332; Kranemann, Liturgische Sprache, 241. Ferdinand Kolbe gehörte zu denen, die den „Grundsatz der Erhaltung der lateinischen Sprache“ bedauern. Er hoffte, dass die Formulierung des restlichen Artikels SC 36 genug Möglichkeiten für die Bischofskonferenzen bietet, sich für einen anderen Weg zu entscheiden. Vgl. Kolbe, Die Liturgiekonstitution, 125.

²⁶⁷ Jungmann, Liturgische Erneuerung, 7.

²⁶⁸ Vgl. Jungmann, Liturgische Erneuerung, 7; Bouyer, Erneuerte Liturgie, 73; Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 11.

²⁶⁹ Rahner und Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 42.

²⁷⁰ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 47f. Er führte näher aus: „Vielleicht hat man nicht gedacht, daß der pastorale Gesichtspunkt eine solche Dynamik zuungunsten der lateinischen Sprache entfalten würde. Doch ist die nähere Bestimmung über die Erhaltung der lateinischen Sprache sehr vorsichtig (...) [und] deutet darauf hin, daß die Konstitution das Sprechen und Singen des Meßordinariums in der Volkssprache für die Regel hält.“ Ebd., 48.

²⁷¹ Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 5. Er beschrieb SC 36,1 entsprechend als das „oberste Prinzip“. Diese Auffassung untermauerte Georg May mit den Verweisen auf SC 36 in den später folgenden Artikeln (SC 54 und 113). Auf die Messe angewendet hieß das für ihn, dass die Verwendung der

hen“, der als Hauptbegründung für die Volkssprache angeführt wurde, im kirchlichen Bereich und speziell in der Diskussion um die Volkssprache, eine „besonders große Vielfalt von Bedeutungen“ hatte, die sich im intellektuellen Erfassen allein bei weitem nicht erschöpften.²⁷³

Aus der zeitlich weiter zurückliegenden Perspektive ist es erstaunlich, wie sehr die Verwendung des Lateins auch für die Reformer während der Konzilszeit noch selbstverständlich war – und wie schnell sich diese Selbstverständlichkeit dann nahezu in ihr Gegenteil verkehrte. Die Erfahrung der Verwendung der Volkssprache nur für einige Teile der Liturgie führte bald durch die Anträge der Bischofskonferenzen zu weiteren Zugeständnissen des Heiligen Stuhls. Dass die volkssprachliche Liturgie in der Umsetzung der Liturgiereform zum Regelfall wurde, war aus der Erkenntnis

Volkssprache die Ausnahme bleiben sollte – auch wegen des Gebots der Erhaltung der lateinischen Sprache und ihres generellen Vorrangs gegenüber der Volkssprache (SC 36,1, aber auch SC 54). Vgl. ebd., 9. Vor allem stützte er seine Argumentation darauf, dass das Wort „servetur“ eine „Mußvorschrift“ anzeige (im Gegensatz zu einer „Sollvorschrift“ wie sie die deutsche Übersetzung „soll erhalten bleiben“ nahelegte) und mit „ist beizubehalten“ zu übersetzen wäre. Da es sich bei „servetur“ aber um einen Konjunktiv handelt, kann schwerlich von einer „Mußvorschrift“ ausgegangen werden. Dagegen spricht weiter, dass die ursprünglich vorgesehene Fassung „omnino servanda est“, die eine Beibehaltung des Lateins deutlich vorgeschrieben hätte, vom Konzil nicht beschlossen wurde. Weder eine stärker begrenzte noch eine uneingeschränkte Zulassung der Volkssprache fanden Eingang in die Konstitution. Vgl. Lengeling, Kommentar, 83f.

²⁷² Zur Person John Hennigs: Vgl. Benedikt und Daniela Kranemann, John Hennig (1911–1986), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 467–475. John Hennig studierte neben evangelischer Theologie u.a. Geschichte, Philosophie und Germanistik. Nach seiner Konversion zum katholischen Glauben widmete er sich in vielen Publikationen der Liturgiewissenschaft, in denen er u.a. die Liturgiereform kritisch begleitete und die Bedeutung des jüdischen Gottesdienstes für die christliche Liturgie ergründete. Sein Blickwinkel auf die Liturgie von der Grenze zwischen Theologie und Kulturwissenschaft ist besonders für die Fragen der nachkonziliaren Liturgiereform sehr hilfreich. Er kritisiert die zu dieser Zeit einsetzende Übersetzerpraxis als zu sehr auf Funktionalität und vordergründige Verständlichkeit bedacht, ohne das „Fremd-sein-wollen“ des liturgischen Textes zu akzeptieren.

²⁷³ Vgl. Hennig, Zum gegenwärtigen Gebrauch, 96.

des Konzils gewachsen, dass die tätige Teilnahme der Gläubigen zum Wesen der Liturgie notwendig dazugehörte. Die „inneren Gründe“ für diese Weiterentwicklung des ursprünglichen Konzilsbeschlusses waren bei der Umsetzung von SC schnell sichtbar geworden.²⁷⁴ Ein Grund dafür wurde darin gesehen, dass die Sprache der Liturgie schon in der Alten Kirche und seit dem 4. Jahrhundert die Verwendung der Volkssprachen immer wieder Thema war und es daher einen gewissen Erwartungsdruck gab, der zu dieser Umsetzung führte.²⁷⁵ Dadurch gewann das Wort – im Sinne der Sprache in der Liturgie – an Wichtigkeit für die Feier und es begann ein dynamischer Prozess der Suche nach der Sprache und ihrer angemessenen Aussprache – Teil der *Ars celebrandi* –, der immer wieder neu beginnen muss, um die Sprache der jeweiligen Generation und ihren aktuellen Herausforderungen anzupassen.²⁷⁶ „Das Sprachgeschehen der Liturgie steht in der Spannung, reines Kommunikationsmittel, aber zugleich Teil des Mysteriengeschehens zu sein.“²⁷⁷

Pastoraler Nutzen

Ziel der Zulassung der Volkssprachen war ihr pastoraler Nutzen für die Liturgie (SC 36,2). Damit entsprach das Konzil dem „Sinn der Liturgie“, die Gläubigen direkt anzusprechen und sie nicht nur aus zweiter Hand wissen zu lassen, was ein Text bedeutet.²⁷⁸ Die

²⁷⁴ Vgl. Haunerland, *Der bleibende Anspruch*, 58f; Jürgen Bärsch, *Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes* (1975), in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 143–177, hier: 148f. Mehr dazu: ders., *Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vaticanum*, in: *LJ* 42 (1992) 219–238.

²⁷⁵ Vgl. Benedikt Kranemann, *Die neue Rolle des Wortes in der Liturgie*, in: *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe*, Münster 2004, 81–96, hier: 82f.

²⁷⁶ Vgl. Kranemann, *Die neue Rolle des Wortes*, 83.

²⁷⁷ Kranemann, *Die neue Rolle des Wortes*, 84.

²⁷⁸ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 59. Bischof E. Coroli aus Brasilien beweist schon während der Diskussion um die Artikel der Konstitution *Weitblick*: „Das Verständnis sei jedoch nicht alleine von der Verwendung einer den Gläubigen bekannten Sprache abhängig, es müsse auch eine in Stil und Wortwahl „heutige“ Sprache gefunden werden, damit sich die Gläubigen, seien sie Arbeiter oder Jugendliche, ihrer hohen priesterlichen Würde (...) bewußt werden. Auf diesem Hintergrund reiche eine bloße

direkte Teilnahme der Gläubigen sei wichtiger als die lateinische Einheit im Ritus, folgte daraus Hermann Volk.²⁷⁹ Dies gelte auch für die Messe, die ausdrücklich erwähnt werde, um Missverständnissen vorzubeugen.²⁸⁰

Übersetzung der lateinischen liturgischen Texte nicht aus; vielmehr müßten Texte geschaffen werden, die dem Empfinden und der Lebenswelt der Gläubigen entsprächen und denen nicht die Kälte und Fremdheit der ursprünglich lateinischen Texte anhafte.“ Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 254f.

²⁷⁹ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 59. Der Präsident der internationalen Föderation *Una Voce* (Vereinigung zur Förderung und Pflege der lateinischen Sprache in der Liturgie) Eric M. de Saventhem behauptet, die pastorale Notwendigkeit der vollständigen Einführung der Volkssprache sei erst aus der Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch die „Liturgieexperten“ nach dem Konzil entstanden. Dabei tritt zugleich ein bedenkliches Bild der Gläubigen zutage, die „jede Tendenz, die einen Abbau sittlicher oder innerreligiöser Ansprüche verheißt“ gutheißen würden, wenn sie von „Fachleuten geistlichen Standes“ verbreitet würde. Vgl. Eric M. de Saventhem, *Una voce – nunc et semper?*, in: *Liturgiereform im Streit der Meinungen*, Würzburg 1968, 111–144, hier: 116–121.

²⁸⁰ „Der kausale Nebensatz bestand zunächst in einem wörtlichen Zitat aus der Enzyklika *Mediator Dei* (Nr. 59): ‚Da jedoch in nicht wenigen Riten die Verwendung der Volkssprache (*vulgati sermonis*) für das Volk sehr nützlich sein kann (...)‘. Die Einfügung in der Messe, in der Sakramentspendung und in anderen Feiern der Liturgie ‚stellt klar, daß die in diesem Kapitel formulierte Zulassung der Muttersprache sich auf alles das – Messe, Sakramente und andere Teile – erstreckt‘, und zwar, wie ferner angefügt wurde, gemäß den Regeln, die darüber in den folgenden Kapiteln im einzelnen aufgestellt werden (vgl. die Art. 54, 63, 101 und 113). Schließlich wurde statt der Worte ‚in nicht wenigen Riten‘ der Ausdruck ‚nicht selten‘ sowie statt der Verbform ‚möge gestattet werden‘ (*tribuatur*) die bestimmtere, dem Konzil als obersten Legislatur (vgl. CIC, can. 228) angemessenere Verbform ‚soll es gestattet sein‘ (*tribui valeat*) gewählt. (...) Zu beachten ist, daß die Muttersprache grundsätzlich nicht nur (wenn auch vor allem) für Lesungen und Admonitionen (vgl. Art. 35,3), sondern auch für einige Orationen und Gesänge (vgl. Art. 113) in Frage kommt. Doch können die Bischofskonferenzen für die mit dem Volk gefeierten Messen die Muttersprache wohl für die allgemeinen Fürbitten und die Teile, die dem Volk zukommen (z. B. die Gesänge des Ordinariums und des Propriums) gemäß Art. 22 § 2 festsetzen, für die priesterlichen Amtsgebete aber nur gemäß Art. 40 beantragen. (Vgl. zu Artikel 54.)“ Lengeling, *Kommentar*, 84. Annibale Bugnini deutet die Veränderung der Verbform „tribuatur“ zu „tribui valeat“ als Abschwächung der Formulierung. Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 55f.

Der Artikel erläutert: Die Bischofskonferenzen legen die Regeln für die Verwendung der Sprache in der Liturgie für ihr Gebiet fest. Der Heilige Stuhl bestätigt diese, wodurch sie in Kraft treten. Empfohlen wird eine Regelung „vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen“²⁸¹ (SC 36,2). Damit ist keine Verpflichtung zur Zulassung oder Verwendung der Volkssprache gegeben – lediglich eine Ermöglichung für die Bischofskonferenzen, dies für ihren Bereich im Rahmen der Konstitution zu tun, wie der traditionalistisch orientierte Kirchenrechtler Georg May betonte.²⁸² Er sah als Konzilswillen eine Koexistenz von Latein und Volkssprache in der Liturgie, sodass nach Teilen verschieden in derselben Feier in einer der beiden Sprachen gesprochen oder gesungen wird, wobei Latein einen Vorrang gegenüber der Volkssprache hätte.²⁸³

Der Sekretär der Liturgie-Vorbereitungskommission für das Konzil,²⁸⁴ Annibale Bugnini,²⁸⁵ sah in den Volkssprachen eine Ergänzung des Lateins – eine Bereicherung der bisher gepflegten Tradition –, die „die Wirkkraft des natürlichsten, spontansten und ausdrucksvollsten der Zeichen“, der Sprache, wiederherstellt und die Liturgie für das Volk verständlich macht.²⁸⁶

²⁸¹ „imprimis autem in lectionibus et admonitionibus, in nonnullis orationibus et cantibus“ (SC 36, 2).

²⁸² Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 6–8. May ergänzt, dass es demgegenüber in SC 36,1 eine Pflicht zur Erhaltung des Lateins in der Liturgie gebe. Die Volkssprache sei nur nützlich, nicht aber unerlässlich. Vgl. ebd., 6.

²⁸³ Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 7.

²⁸⁴ Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II.

²⁸⁵ U.a. Klemens Richter und Angelus Häußling nennen ihn als Kronzeugen und „Hauptbeteiligten“ der Liturgiereform, besonders für die Zeit von der Verabschiedung von SC bis zur Erstellung der liturgischen Bücher. Vgl. Richter, Die Liturgiekonstitution, 29; Häußling, Liturgiereform, 11; ebd., 41. Da Bugnini's Buch von den deutschsprachigen Liturgiewissenschaftlern als wichtige Quelle gesehen und oft zitiert worden ist und dadurch einen starken Einfluss auf die deutsche Diskussion hatte, wird es in dieser Arbeit – obwohl er nicht als Stimme der deutschsprachigen Diskussion gezählt werden kann – immer wieder als kommentierende Stimme zum Hintergrund der römischen Normen und Entwicklungen in der Kurie zu Rate gezogen.

²⁸⁶ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 68. „Die gesprochenen Sprachen machen die Liturgie nicht ärmer, sondern bereichern sie; sie sollen das Sprechen mit Gott erleichtern, besonders in den pfarrlichen Gemeinschaften.

Neben Artikel 36 beschäftigen sich noch weitere Abschnitte der Liturgiekonstitution mit der Verwendung der Volkssprache: SC 54 empfiehlt sie auch „im ‚Allgemeinen Gebet‘ sowie je nach den örtlichen Verhältnissen in den Teilen, die dem Volk zukommen“.²⁸⁷ Die Gläubigen sollen aber fähig bleiben, die bzw. „ihre“ Texte der Messe „auch“ („*etiam*“) auf Latein zu sprechen oder zu singen.²⁸⁸ Das Volk soll also die als zentral empfundenen Inhalte

Doch werden auch dort, wo man vorzugsweise die Volkssprache gebrauchen wird, die Spuren der althergebrachten Liturgie durch Zeit und Raum erhalten bleiben.“

²⁸⁷ „*oratione communi*“, ac, pro condicione locorum, etiam in partibus quae ad populum spectant“ (SC 54). Entsprechend weist die Deutsche Bischofskonferenz im Februar 1964 per Dekret an, die Lesungen und Fürbitten in Messen mit dem Volk in der Volkssprache zu lesen bzw. sprechen. Vgl. Dekret der Deutschen Bischofskonferenz, Muttersprache bei der Feier der Heiligen Messe, in: LJ 14 (1964) 259f. Die erste Instruktion *Inter Oecumenici* benennt später diese Teile konkret: Gesänge von Ordinarium und Proprium, Akklamationen, Dialogformeln, Einladung zur und Empfang der Kommunion, Vaterunser mit Einleitung. – Der Entwurf hatte statt „den Teilen, die dem Volk zukommen“ ursprünglich „einige Gesänge“ vorgesehen. Daher erläuterte die Declaratio zu diesem Artikel: „Was die Gesänge anbelangt, so wird die Frage nach dem Meßordinarium nicht berührt, obwohl das Heilige Offizium bereits eine beträchtliche Zahl von Indulten darüber gewährt hat (auch in diesen Teilen die Muttersprache zu gebrauchen). Es handelt sich vielmehr um Gesänge, die passend zu verschiedenen Teilen der Eucharistiefeier einzuführen sind, z. B. zum Eingang, zwischen den Lesungen, zur Opferbereitung, zur Kommunion, damit die Teilnahme des Volkes vollkommen werde.“ Lengeling, Kommentar, 117. Für SC 113 betonen Wagner und Jungmann: „Der zweite Absatz zeigt deutlich, daß die Konstitution bezüglich der Zulassung der Muttersprache keinen Unterschied macht zwischen gesungenen und gesprochenen Formen der Liturgie.“ Jungmann, Josef A. und Johannes Wagner, Anmerkungen zum Text der Konzilskonstitution „Über die Heilige Liturgie“, in: LJ 14 (1964) 91–93, hier: 93.

²⁸⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 117. Dieses „auch“ impliziert für Rennings, dass zunächst die volkssprachlichen Gebetstexte beherrscht werden. Vgl. Heinrich Rennings, Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie. Kommentar, in: Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Heinrich Rennings (Lebendiger Gottesdienst 7), ders. (Hg.), Münster 1965, 17–197, hier: 142; ders., Zu den Verlautbarungen der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. 9. 1966, in: LJ 17 (1967) 48–52, hier: 52. – Zur Person Heinrich Rennings vgl. Martin Klöckener, Heinrich

der Liturgie gut verstehen können – ohne die lateinischen Formen als Ausdrucksmöglichkeit zu verlieren. Für einen weiteren Gebrauch der Volkssprache in der Messe verweist SC 54 auf die Regelungen in SC 40. Das bedeutet, dass die Bischöfe Veränderungen gut abwägen und vom Heiligen Stuhl bestätigen lassen müssen, bevor sie sie einführen. Aber es heißt auch, dass vorbereitende Versuche auf diesem Feld erlaubt und Fachleute heranzuziehen sind, wenn neue Regeln verfasst werden sollen.

Offen blieb im Konzil die zentrale Frage, ob in der Messe die Gebete des Priesters in der Volkssprache möglich sind. Die Konstitution sagte nichts darüber, auch wenn sie genug Interpretationsansätze für diese Forderung bot: Denn die Gebete werden im Namen aller Umstehenden gesprochen (SC 33) und dienen dem belehrenden und seelsorgerischen Auftrag der Liturgie (SC 33; 49).²⁸⁹

Aber an dieser Stelle endet die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen, sodass eine ganz volkssprachliche Messe zunächst nicht möglich war.²⁹⁰ Es blieb der Weg über SC 40, also den Antrag beim Heiligen Stuhl. Manche Konzilsteilnehmer wollten den Kanon von dieser Möglichkeit ausnehmen – ohne jedoch eine Mehrheit dafür finden zu können.²⁹¹ Wilhelm Josef Duschak sah in der Zurückhaltung der Konzilsväter bei der Frage des Kanons eine Verhandlungstaktik mit Rom: es ging darum, zunächst „die Vormesse schon einmal für die Volkssprache zu sichern“, den Weg für den volkssprachlich laut vorgetragenen Kanon aber offen zu halten.²⁹² Ungelöst blieben neben der Frage nach der Sprache

Rennings (1926–1994), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 2, Münster 2011, 946–958.

²⁸⁹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 118. Ähnlich: Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 458.

²⁹⁰ Vgl. Lengeling, Kommentar, 118; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 303.

²⁹¹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 84f.

²⁹² Vgl. Duschak, Missa Orbis, 288. Nach seiner Erfahrung sei dies die einzig angemessene Lösung, wenn man die Gläubigen angemessen in die Liturgie einbeziehen wolle. Dazu gehöre auch, dass sich der Priester dem Volk beim Gebet zuwende. Die gemeinsame Kommunion aller würde dadurch ebenfalls eine Förderung erfahren. – Die Verwendung des Ausdrucks „Vormesse“ in diesem Zusammenhang zeigt noch einmal deutlich das zu Zeiten des Konzils vorherrschende Liturgieverständnis.

der Priestergebete die der Kanonstille²⁹³ und der mangelnden inhaltlichen Fülle des Kanons.²⁹⁴

Die weitreichenden Konsequenzen der Entscheidung für die Zulassung der Volkssprache zur Liturgie wurden besonders im Kontext der Diskussion der Jahrtausendwende neu betont. Winfried Haunerland unterstrich, dass mit der Entscheidung der Zulassung der Volkssprachen zur Liturgie zugleich der Anspruch ihrer Einheitlichkeit aufgegeben worden sei. Die Verwendung der Volkssprache fordere eine weiterreichende Inkulturation der Liturgie als nur eine sprachliche Anpassung.²⁹⁵

²⁹³ Vgl. Karl Amon, *Gratias agere*, in: LJ 15 (1965) 79–98, hier: 94. „Für den Vortrag ergibt sich vom Wesen des Hochgebetes her, daß er in Gänze laut sein muß. Die verschiedenen Gesangstöne eröffnen die Möglichkeit die wichtigsten Teile hervorzuheben. Ein so erneuertes Hochgebet soll grundsätzlich auch in der Volkssprache erlaubt sein. Die Übersetzung müßte außer der Sinntröue auch die kunstvolle Sprache und klaren Rhythmus beachten, also praktisch schon mit Rücksicht auf den Präfationston geschaffen sein.“ Ebenso fordert Josef Andreas Jungmann bereits 1950 in seinem Gutachten zur Reform des Missale, dass der Kanon zumindest in Teilen laut vorgetragen werden müsse – besser noch in die Volkssprache übersetzt. Vgl. Pacik, Josef Andreas Jungmann, 547. Kaczynski sieht mit der Feststellung, dass auch die Gebete des Priesters „im Namen des ganzen heiligen Volkes und aller Umstehenden gesprochen“ werden, „das Ende der im 8. Jahrhundert aufgekomenen Kanonstille (...) [als] vom Konzil selbst besiegelt.“ Vgl. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 100. – Zur Person Karl Amon vgl. Franz Karl Praßl, *Karl Amon – 70 Jahre*, in: Gd 42 (1992) 42.

²⁹⁴ Vgl. Lengeling, *Kommentar*, 70. „Von den Vätern des Konzils hat sich nur einer, Bischof Wilhelm Duschak von den Philippinen, im Konzil und außerhalb der Aula für eine völlige Neuformung des Kanons ausgesprochen oder wenigstens dafür, daß der Gebrauch eines solchen neuen Eucharistiegebets erlaubt werde. Vermutlich wird ein solcher Vorschlag in absehbarer Zeit mehr Freunde finden, als es heute noch der Fall ist. Erreicht doch der Römische Kanon keinesfalls die formale Geschlossenheit und vor allem die inhaltliche Fülle, mit der das Mysterium des Heils (...) in den alten Eucharistiegebeten (...), in manchen Eucharistiegebeten des Ostens und seit einigen Jahren in den Liturgien vieler protestantischer Kirchen verkündet wird.“ Lengeling, *Kommentar*, 111. Siehe: Wilhelm Josef Duschak, *Missa Orbis*. Ein Vorschlag, in: *Herder-Korrespondenz* 17 (1963) 286–288, hier: 287. Mehr dazu unter „3.3.3. Theologische Konzepte“.

²⁹⁵ Vgl. Haunerland, *Der bleibende Anspruch*, 59. Die Sprache als wesentliche Bedingung der tätigen Teilnahme, die durch das Wesen der Liturgie gefordert ist, verlange darüber hinaus bei der Erstellung der volkssprachlichen li-

Dabei ist zu beachten, dass die Sprache nicht nur Teil der Inkulturation der Liturgie ist, sie ist wesentlicher Teil der Liturgie selbst. Aus dem Liturgieverständnis des Konzils entspringt die Zulassung der Volkssprache als Teil der Erneuerung der Liturgie und der Betrachtung des Geheimnisses der Eucharistie, wie die Kapitel-aufteilung von SC verdeutlicht. Die Volkssprachen wurden zugelassen, vorrangig um den belehrenden und seelsorglichen Charakter der Liturgie zu stärken – nicht um eine Anpassung an die Kultur zu leisten, auch wenn die Sprache dafür ein gutes und geeignetes Mittel ist.

2.7. Reform der liturgischen Bücher

Um die neu festgeschriebenen Anforderungen der Verständlichkeit, der Beteiligung der Gläubigen und der Erleichterung der tätigen Teilnahme zu erfüllen, gab das Konzil eine Überarbeitung der liturgischen Bücher in Auftrag (SC 25). Damit folgte es dem Wunsch vieler Bischöfe und Fakultäten, den sie in ihren Gutachten für das Konzil äußerten.²⁹⁶ Verschiedene historische Entwicklungen, nicht zuletzt die Forderungen Pius XII., zeigen, dass eine Revision notwendig ist.²⁹⁷ Durch den Auftrag zur kompletten Überarbeitung durchbrach das Konzil die Erstarrung, die sich seit dem Tridentinum weitgehend in den Büchern eingestellt hatte.²⁹⁸

turgischen Bücher eine entsprechende Gestaltung der Riten und Gebete. Haunerland wollte, dass sie so gestaltet sind, dass eine „falsche oder heterodoxe“ Deutung vermieden werde. Ob dies umsetzbar ist, scheint beispielsweise vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Bildungsstände der Gottesdienstbesucher/innen fraglich, wie er auch selbst in einem späteren Beitrag bemerkte. Vgl. ders., Gottesdienst in der Moderne, 30f. Er sah eine solche Umsetzung zudem mit Blick auf die Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* als „große Herausforderung“. Vgl. ders., Der bleibende Anspruch, 59.

²⁹⁶ Vgl. Lengeling, Kommentar, 49.

²⁹⁷ Vgl. Lengeling, Kommentar, 56; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 253.

²⁹⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 49; Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 87; Jungmann, Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie. Einleitung, in: LJ 14 (1964) 2–7, hier: 2. Dieser sah das Aufbrechen der Erstarrung der Liturgie in der gesamten Konstitution. – Heinrich Rennings wies darauf hin, dass diese Erstarrung vor allem in den liturgischen Büchern existiert habe, während es regional durchaus Veränderungen

Die von der Konstitution dafür vorgesehenen „Mitarbeiter“ der Revision zielten auf eine pastorale Ausrichtung und gleichzeitig eine breite Basis der Arbeiten. Sowohl Fachleute – die nicht näher definiert sind – als auch Bischöfe sollten daran mitarbeiten. Dabei ist interessant, dass die ausdrückliche Erwähnung der Bischöfe erst auf einen Zusatz zum Entwurf zurückgeht.²⁹⁹ Bei der Revision der Bücher ist darauf zu achten, dass in den neuen bzw. überarbeiteten liturgischen Texten entfaltet wird, was bisher zu kurz gekommen ist. Der Lebendigkeit soll Platz gegeben werden, ohne alle Traditionen über Bord zu werfen (SC 23). Die Übersetzungen sollen dem Glauben entsprechen und für jede Region einheitlich sein. Die Texte müssten „ordentlich approbiert“ sein und der Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl unterzogen werden.³⁰⁰ Der römische Liturgierat besteht nach dem Konzil darauf, dass es, wenn es schon keine allgemeine Einheit in der Sprache mehr gibt, wenigstens eine Einheit in den jeweiligen Volkssprachen geben soll, d. h., dass die Gebiete mit gleicher Sprache die gleichen Textfassungen verwenden sollten.³⁰¹

Die umfassende Erneuerung der Liturgie schloss alle Texte und Riten, sogar den Messordo und das liturgische Recht, mit ein.³⁰² Durch eine Überarbeitung des Ordo sollten die einzelnen Teile wieder in ihrer Bedeutung und Beziehung zur Geltung kommen, sodass die Teilnahme der Gläubigen erleichtert wurde. Verdopplungen sollten wegfallen und zu Unrecht Verlorenes „nach der altherwürdigen Norm der Väter“ („*ad pristinam sanctorum Patrum normam*“³⁰³) wieder eingefügt werden (SC 50). Diese

in der Liturgie gab. Vgl. Heinrich Rennings, *Aus Treue zur Tradition: Reform der Liturgie*, in: *Liturgiereform im Streit der Meinungen*, Würzburg 1968, 145–161, hier: 151.

²⁹⁹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 58.

³⁰⁰ Vgl. Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 167. Sie zitiert die vorbereitende Zentralkommission.

³⁰¹ Vgl. *De unica interpretatione textuum liturgicorum* (DEL 298) Sowie: Ansprache Papst Pauls VI. an die Übersetzer (DEL 484); Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 108.

³⁰² Vgl. Lengeling, Kommentar, 49.

³⁰³ Diese Formulierung gehe auf Josef Andreas Jungmann zurück, der bereits 1950 in seinem Gutachten zur Reform des Missale und später im Entwurf des Eucharistiekapitels von SC fordert, diese Norm Pius V. aus der Bulle

Forderungen erscheinen sehr bedacht und ausgewogen. Sie ebneten einen Mittelweg zwischen Neuerung und Tradition.³⁰⁴ „Es war eine Illusion, wenn mancher Priester sich erhofft hatte, das Konzil werde die Möglichkeit schaffen, auf liturgische Bücher zugunsten frei zu schaffender Formulare ganz zu verzichten (...)“³⁰⁵ und damit die einheitliche Liturgie aufgeben. Papst Paul VI. wies in seiner Ansprache zum Abschluss der zweiten Sitzungsperiode, in der die Liturgiekonstitution endgültig verabschiedet wurde, darauf hin, dass die Vereinfachung der liturgischen Formen nicht die „Wichtigkeit des Gebetes“ mindern wolle. Vielmehr sei es das Ziel, den Gläubigen das Verstehen zu erleichtern und sich der Sprache der Zeit anzunähern. Durch die Vereinfachung solle die Liturgie wieder „reiner“ werden und mit ihrem Ursprung in Einklang gebracht werden, damit sie „leichter zum geistlichen Schatz des Volkes werden kann“.³⁰⁶ Die pastorale Ausrichtung der Revision ließ auch SC 31 erkennen, indem der Artikel vorschreibt, dass die Rubriken „den Anteil der Gläubigen vorsehen“ (*„rubricae etiam partes fidelium praevideant“*).³⁰⁷ Die Riten sollen einfacher werden, ohne jedoch ihre Substanz zu verlieren (SC 50). Es sollte nicht mehr einzig der Aspekt der Verehrung Gottes im Vordergrund stehen, die zwar auch Zweck der Liturgie ist, aber nicht, wie es vor dem Konzil oft geschah, gegen die pastorale

„Quo primum“ wiederaufzunehmen. Dabei solle der Zustand der Liturgie aus dem 10. Jahrhundert (vor den karolingisch-gallischen Einflüssen) wiederhergestellt werden, ohne dabei alle späteren Entwicklungen zu vernichten. Vgl. Pacik, Josef Andreas Jungmann, 546f. Diese Besinnung auf die Quellen findet sich auch in ekklesiologischer Sicht der Konstitution. Vgl. Cipriano Vagaggini, Der Bischof und die Liturgie, in: Conc (D) 1 (1965) 75–82, hier: 82; Frederick R. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die heilige Liturgie, in: Conc (D) 1 (1965) 86–94, hier: 86; Faggioli, True reform, 71f. Siehe das Kapitel „2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“.

³⁰⁴ Vgl. Emil Joseph Lengeling (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (Lebendiger Gottesdienst 5/6, 111.

³⁰⁵ Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 90.

³⁰⁶ Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 124f.

³⁰⁷ So war es in der Frühzeit des Christentums ebenfalls üblich gewesen. Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 38.

Ausrichtung derselben stehen darf.³⁰⁸ Ratzinger betonte, dass in jeder Feier „das erlittene Ja Gottes zur Welt, zu einem jeden von uns“ in Demut dienend zum Ausdruck kommen müsse.³⁰⁹ Denn die Heiligung des Menschen ist auch Zweck der Liturgie und ehrt zugleich Gott.³¹⁰ Der Mensch antwortet auf seine Heiligung durch die Verehrung Gottes. Paulus schreibt im Römerbrief, dass die Verehrung ein „einsichtsvoller Gottesdienst“ (Röm 12,1) sein muss, da sie sonst nicht echt ist.³¹¹ Deswegen muss der Mensch den Gottesdienst verstehen können.

SC 39 und 40 sehen entsprechende Anpassungen für verschiedene Regionen und Völker vor, die vor allem in die liturgischen Bücher einzuarbeiten sind. Die überarbeiteten Bücher sollten beispielsweise Auswahlmöglichkeiten zur Verfügung stellen. Diesen Raum auszunutzen ist Sache der Bischofskonferenzen (SC 39), während weitergehende Änderungen vom Apostolischen Stuhl, evtl. nach örtlichen Vorversuchen, zu genehmigen sind (SC 40). „Dabei zeigte sich von Anfang an die größte Schwierigkeit mit den konzi-liaren Vorgaben für die Anpassungen und der römischen Interpretation dieser Vorgaben.“³¹²

2.8. Anpassung an Kultur und lokale Bedingungen

Sacrosanctum Concilium beschreibt die Kirche als Sakrament Christi. Sie ist Zeichen und Instrument der Gemeinschaft mit Gott und unter allen Menschen (SC 5).³¹³ Dafür müssen die Mittel, mit

³⁰⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 28; Kolbe, Die Liturgiekonstitution, 124.

³⁰⁹ Vgl. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 221.

³¹⁰ Vgl. Lengeling, Kommentar, 28; Richter, Die Liturgiekonstitution, 25. Eine reine Konzentration auf die Verehrung Gottes hingegen zentriert letztlich auf das Tun des Menschen und vergisst so das Handeln Gottes, das die Liturgie begründet. Denn in der Liturgie offenbart sich Gott den Menschen und heiligt sie dadurch, zugleich gibt er so den Menschen die Möglichkeit ihn zu verehren. Vgl. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 139

³¹¹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 28. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 238 führt dies als wesentliches Argument der Konzilsdiskussion gegen die lateinische Sprache in der Liturgie an.

³¹² Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 115. Dies zeigte sich beispielsweise in der Ansprache des Papstes an die Übersetzer 1965, in der er Experimente als allein vom Heiligen Stuhl zuzulassen beschrieb (DEL 487).

³¹³ So auch LG 1.

denen die Kirche kommuniziert, die Menschen, die sie erreichen wollen, ansprechen und sich ihnen erschließen. Da die Kirche Sakrament Christi ist, muss sie sich wie er in die konkrete Zeit inkarnieren und sich an die örtlichen Gegebenheiten anpassen. Darauf bauen die Forderungen der Liturgiekonstitution nach Anpassung und Inkulturation auf.³¹⁴

Spielraum in der Liturgie

SC 38 gibt die „strenge Einheit der römischen Liturgie“ auf³¹⁵ und formuliert als Grenze der Angleichung, dass diese sich „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen“ („*Servata substantiali unitate Ritus romani*“) vollziehen soll (SC 38). Daneben soll es Spielraum für „berechtigte Vielfalt“ („*legitimis varietatibus*“) geben, der auch bei der Revision der liturgischen Bücher einzuräumen – d. h. in sie einzutragen – ist. Es soll eine „Differenzierung im [E]inzeln“ geben, die durch die liturgischen Bücher und die zuständigen Bischofskonferenzen (SC 39) einen Rahmen erhält.³¹⁶ Die liturgischen Texte sollen so überarbeitet werden, dass es eine klare gemeinsame Linie gibt. Diese soll aber nicht so streng sein, dass daneben keine Variation mehr möglich ist. Annibale Bugnini erkannte in dieser Regelung einen neuen Sinn der Einheit und eine Förderung der „Katholizität“, die sich deutlich von den vorkonziliaren Maßstäben abheben.³¹⁷ Nachdem SC 23 vom „berechtigten Fortschritt“ („*legitimae progressioni*“) spricht, ist hier nun von der „berechtigten Vielfalt“ („*legitimis varietatibus*“) die Rede, die „auch“ („*etiam*“) in den

³¹⁴ Vgl. Faggioli, True reform, 67f. Ähnlich: Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 20.

³¹⁵ Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 43. Ähnlich: Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 64f. „In diesem Prinzip ist ein merkliches Abrücken von der Vergangenheit enthalten.“ Die 5000 Dekrete der Ritenkongregation waren „Zeugnisse für die ängstliche Sorge, mit der die oberste Autorität das Gesetz der einzigen Form des Gebetes für die ganze Kirche verteidigte.“

³¹⁶ Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 43f. Zunächst war auch an Spielräume für die einzelnen Bischöfe gedacht, die dann aber, um der größeren Einheitlichkeit willen, in der Konzilsaula abgelehnt wurden. Vgl. ebd., 44.

³¹⁷ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 65. Ähnlich: Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 20.

liturgischen Texten Platz finden soll (SC 38). Es ist also nicht nur möglich, dass sich die Liturgie verändert, diese Freiräume sollen sogar fest in sie eingetragen werden. Damit wird die Inkulturation, die Anpassung an die lokalen Verhältnisse, als fester Bestandteil der Liturgie beschrieben. Dadurch wurde sichtbar, dass die Konstitution die Erneuerung der ganzen Kirche im Blick hat. Diese ist mit Rücksicht auf die verschiedenen lokalen Gegebenheiten nicht zentral festlegbar, auch wenn sie durch die römischen Vorgaben einen Rahmen erhält. Die Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen wurden verantwortlich für die Umsetzung der Reform. Mit dieser Dezentralisierung der Entscheidungsbefugnisse kann die Inkulturation der Liturgie angemessen umgesetzt werden.³¹⁸ Der Raum, der für die Veränderungen gewährt wird, kann durch Entscheidungen der Bischofskonferenzen (SC 22,2) im Rahmen der Regeln der Liturgiekonstitution genutzt werden, größere Umgestaltungen sind in Rom zu beantragen (SC 40).

Zu den Anpassungen, die das Konzil im Blick hat, gehört besonders die Sprache (SC 36; 39; 54; 63; 76; 78; 101; 113),³¹⁹ die immer wieder eigens erwähnt wird. Daran ist ablesbar, dass das Konzil nicht nur mit Blick auf die tätige Teilnahme der Gläubigen der Sprache einen wesentlichen Platz zuerkennt, sondern sie auch mit Blick auf die Inkulturation als wesentliches Mittel sieht. Das ist besonders mit Blick auf die Gestaltung der volkssprachlichen Texte wesentlich, denn es geht nicht nur um die Verständlichkeit der liturgischen Texte, sondern auch darum, diese – im Rahmen des römischen Ritus – als etwas eigenes, als Teil der eigenen Kultur, erkennen zu können. Dies ist die Grundlage, neue liturgische Texte aus den Volkssprachen zu schaffen, die die lateinische Tradition ergänzen.

³¹⁸ Vgl. Faggioli, True reform, 144.

³¹⁹ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 89*f. „[D]a auch Anpassungen der liturgischen Sprache vorgesehen sind, widerspricht die Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution [*Liturgiam authenticam*] weitgehend dem Konzilstext von SC 39.“ Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 116f.

Als Ziel der Anpassung werden „Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen“³²⁰ genannt (SC 38). „*Praesertim*“ („besonders“) drückt nach der Meinung einiger Liturgiewissenschaftler keine Exklusivität der Missionsgebiete aus, sondern will anzeigen, dass hier Angleichungen noch notwendiger sind als in den anderen Gebieten.³²¹ Diese Einschätzung erscheint mit Blick auf die Forderung nach tätiger Teilnahme aller Gläubigen – nicht nur in den Missionsgebieten – als sehr berechtigt. Vereinzelt wurde die Meinung vertreten, dass dies „nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit“ auf europäische Verhältnisse anwend-

³²⁰ „aptationibus ad diversos coetus, regiones, populos, praesertim in Missionibus“ (SC 38).

³²¹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 91. Kardinal Giovanni Battista Montini (später Papst Paul VI.) wandte schon während der Beratungen zum Liturgieschema ein, dass die Kirche sich fast überall in „Missionsgebieten“ befand, da ein großer Teil der Welt nicht mehr christlich war. Daher sollten überall die gleichen Regeln für die Liturgie gelten. Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 176. Altfried Kassing und Hans Bernhard Meyer unterstützten ebenfalls die These, dass sich Europa zum Missionsgebiet entwickelt hatte. Vgl. Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 455; Meyer, Zur Frage der Inkulturation, 17f. Die Ansicht der überall vorfindlichen „Missionsgebiete“ äußerte auch: Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 15. Die Frage, ob Europa in diesem Sinne zu den Missionsgebieten zu zählen war, wurde von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Dokument „*Varietates Legitimae*“ (Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie vom 25.01.1994) unter der Nr. 7 wie folgt entschieden: Sie besagt, dass die Anpassungen nur im bereits vorgesehenen Rahmen der liturgischen Bücher stattfinden können, da in Ländern mit christlicher Tradition die Liturgie bereits Ausdruck der vorherrschenden Kultur ist. Ausnahmen sind nur für Gebiete mit starker Einwanderung denkbar (VL 7). Dagegen wandte sich Haunerland (vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 59), der in der Übersetzung immer einen Inkulturationsvorgang sah. Die Übersetzung als Inkulturation beschreibt auch *Liturgiam authenticam* in Nr. 5. Benedikt Kranemann charakterisierte die Einschätzung von *Varietates Legitimae*, die christlichen Länder brauchten Unterweisung in der Liturgie und keine Inkulturation, als „klare Fehleinschätzung“, die sich einreihe in die Missachtung der Entscheidungsfreiheit Ortskirche, wie sie seit der Jahrtausendwende vermehrt zu beobachten war. Vgl. Benedikt Kranemann, In die Zeit gesetzt. Diskussionen um die Liturgiereform, in: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (Herder-Korrespondenz Spezial 2012,2), Freiburg 2012, 31–35, hier: 34.

bar sei.³²² Sie ist auf das Bestreben zurückzuführen, so wenige Veränderungen wie nur irgend möglich in der Liturgie zuzulassen. Eine Mehrheit stimmte allerdings darin überein, dass letztlich überall Anpassungen notwendig waren, da es überall Veränderungen und Eigenheiten in der Gesellschaft gab, auf die eingegangen werden musste. In diesem Zusammenhang wurde gern auf die Notwendigkeit einer liturgischen Annäherungen an besondere Gemeinschaften oder Zielgruppen (Kinder, Jugendliche, Arbeiter...) hingewiesen.³²³ So sah auch der von der liturgischen Bewegung geprägte Seelsorger Ernst Tewes,³²⁴ angesichts der Forderung nach Einfachheit in SC 50 und nach Anpassung an die Verständnismöglichkeiten der Gläubigen in SC 34, die Chance gekommen, eine eigene Messe für Kinder zu entwickeln, um eine für sie ansprechende Feier zu schaffen.³²⁵ Ebenso wünschte er sich – neben der „Hochform“ – eine einfache Messform, die auf „Intellektualismen“ verzichtete und der Fassungskraft der Gläubigen entsprach.³²⁶

Eine wichtige Grundlage für solche „individuellen“ Anpassungen ist die Entscheidungsfreiheit der Bischöfe. Der Verlauf der Sitzungen des Konzils zeigt, dass diese Unabhängigkeit immer wie-

³²² Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 13. Auch Kolbe sah die ursprüngliche Intention des Konzils eher auf die Missionsgebiete gerichtet, bestand aber zu, dass darüber hinaus Anpassungen notwendig waren und die Artikel der Konstitution dies zuließen. Vgl. Kolbe, Die Liturgiekonstitution, 126.

³²³ Vgl. Kolbe, Die Liturgiekonstitution, 125; Lengeling, Kommentar, 91.

³²⁴ Ernst Tewes gehörte später ab 1975 als Münchener Weihbischof zu den Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz unter den Mitarbeitern der Revision der Einheitsübersetzung bzw. ihres publizierten Entwurfs. Vgl. Beauftragte, Übersetzer und Mitarbeiter der Einheitsübersetzung, in: Einheit im Wort, 142–147, hier: 142.

³²⁵ Vgl. Ernst Tewes, Die Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde, 50f. Mehr dazu unter „3.3.5.2. Besondere Normen für einzelne Gruppen“.

³²⁶ Vgl. Tewes, Die Eucharistiefeier, 50f. Die Grundstruktur der einfachen Messform soll der der feierlichen Messe gleichen, aber in Feierlichkeit und Formenvielfalt zurückstehen, um zu einem „herzhaften Beten“ zu führen. Ähnlich den einfachen Formen der alten Kirche. So könne für viele der Zugang zu den Geheimnissen des Glaubens erleichtert werden.

der umkämpft war und die Bischöfe darauf bestanden, sich ihre Eigenständigkeit zu sichern.³²⁷

Die Konstitution stärkte mit der Erweiterung der örtlichen Entscheidungsbefugnisse eine Grundlage der Katholizität: Die Einheit in Verschiedenheit. Dies führt SC 37 aus: Nicht um der Form willen muss an der Form festgehalten werden – auch nicht in der Liturgie. Diese Aussage zeigt, wie ernst es den Konzilsvätern mit den angestrebten Anpassungen und der damit einhergehenden Dezentralisierung war. Papst Paul VI. betont dazu in einer Ansprache im Januar 1964: „Die Einheit ist nicht katholisch, wenn sie nicht die rechtmäßige Verschiedenheit eines jeden einzelnen respektiert. Aber ebenso ist die Verschiedenheit nicht katholisch, wenn sie nicht ihrerseits ein Maß bewahrt, durch das sie die Einheit respektiert, der Liebe und dem Aufbau des ›heiligen Volkes Gottes‹ dient.“³²⁸ Zusammenfassend muss man also durchaus von einer großen Offenheit für Anpassungen und die daraus resultierenden Unterschiede der Liturgie zur Zeit des Zweiten Vatikani-

³²⁷ „Der Artikel 39 enthielt in der dem Konzil vorgelegten Endfassung eine zugefügte Klausel, wonach die Beschlüsse der Bischöfe durch den Heiligen Stuhl ‚geprüft‘ werden sollten (*actis recognitis*). Die vom Konzil beschlossene Fassung des Artikels enthält darüber nichts.“ Lengeling, Kommentar, 92f. An anderen Stellen der Konstitution wird jedoch die Überprüfung durch Rom gefordert. Für die Regeln des Einsatzes der Volkssprache (SC 36,3) und die Erstellung der Sonderritualien (SC 63) braucht man aus Rom „Bestätigung“ [„*probatis seu confirmatis*“ (SC 36,3) bzw. „*actis ab Apostolica Sede recognitis*“ (SC 63)], für Sakramentalien hingegen ist dies nicht immer verpflichtend.

³²⁸ Paul VI., Ansprache an alle katholischen Patriarchen, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, Jerusalem, 4. Januar 1964; in: Lengeling, Werden und Bedeutung, 90*. Pius’ XII. sagt bereits 1939 in seiner Enzyklika *Summi Pontificatus* noch deutlicher: „Die Kirche Jesu Christi bewahrt in großer Treue die erzieherische Weisheit Gottes (...) Das Ziel der Kirche ist die tiefe Einheit in der übernatürlichen Liebe, in der alle wetteifern, nicht aber die Uniformität in allen Dingen, die nur äußerlich ist und die innerlichen Kräfte schwächt. Die Kirche billigt und fördert mit mütterlichen Wünschen alle Bemühungen und Maßnahmen, die auf eine vernünftige Entfaltung und geordnete Mehrung der Fähigkeiten und Kräfte zielen, die im Innersten der Völker wurzeln.“ Ebd., 86f. Die vorbereitende Kommission und die Liturgiekommission verweisen u.a. auf diesen Text.

schen Konzils sprechen. Diese Bereitschaft nahm nach der ersten Umsetzung der Beschlüsse deutlich ab.

Offenbarung und Tradition

Der Wunsch des Konzils, keine „starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen“³²⁹ (SC 37), ist als Konsequenz der Inkarnation Jesu Christi zu verstehen, der sich in seiner Menschwerdung ganz den Geschöpfen angepasst hat – außer der Sünde. Ebenso muss die katholische Kirche, in ihrem Wesen als Sakrament, für jede menschliche Kultur ihre passende Liturgie finden.³³⁰ Leopold Lentner und Reiner Kaczynski bewerteten diese Offenheit für Anpassungen als eine Rückkehr zu den alten Prinzipien der Kirche, die im Westen für Jahrhunderte nicht angewendet worden waren.³³¹ Die Grenzen der Anpassung der Liturgie liegen dementsprechend in der Offenbarung³³² und in der Tradition, die sich aus ihr entwickelt hat. Es soll nichts „von außen“ – außerhalb des christlichen Glaubens, ohne Verbindung zu seinen Inhalten

³²⁹ „rigidam unius tenoris formam ne in Liturgia quidem imponere cupit“ (SC 37).

³³⁰ Vgl. Faggioli, *True reform*, 68.

³³¹ Vgl. Lentner, *Das geschichtliche Phänomen der Kultsprache*, 37; Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 112. Kaczynski nannte die sog. „*Traditio apostolica*“ als Beleg, die explizit eine Umformulierung der aufgeschriebenen Texte wünschte. Ebenso: Faggioli, *True reform*, 51. Faggioli führte dies als weiteres Beispiel für das Zurückgehen der Liturgiekonstitution auf die Quellen an. – Bei der „*Traditio apostolica*“ handelt es sich um eine hinsichtlich ihrer Entstehung und Datierung umstrittene Quelle. Vgl. Christoph Marksches, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Wolfram Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent (Hg.), Berlin 1999, 1–74.

³³² Das Wort Gottes spricht von Gottes Handeln, deutet es und verwirklicht sich in ihm. Die Kirche aktualisiert das Wort und vollzieht durch seine Verkündigung im Heiligen Geist das gnadenhafte Handeln Gottes. Dabei ist sie in der nachapostolischen Zeit an die apostolische Offenbarung (*depositum fidei* D1836) gebunden. Vgl. Volk, *Wort*, 868f. „Das in der Kirche lebendige Wort Gottes hat in der Hl. Schrift einen wesentlichen Niederschlag gefunden. Die Schrift ist daher mit der Tradition Quelle der Offenbarungswahrheit.“ Ebd., 870.

und Anliegen – in die Liturgie getragen werden. So wird die Übereinstimmung mit den Ursprüngen sichergestellt.³³³ Diese Offenheit zeigt das Vertrauen auf den Heiligen Geist und den durch ihn gewirkten Glauben, durch den die Einheit der Kirche bewahrt wird. „[Z]weckmäßige Unterschiede [können] ohne Sorge in Kauf genommen werden“.³³⁴ Beim Bemühen um die Einheit des Ritus darf zudem nicht vergessen werden, dass auch andere Riten in der römisch-katholischen Kirche ihren gleichberechtigten Platz haben. Ihre Förderung empfiehlt das Konzil ausdrücklich (SC 4). Die Einheit beruht also auf dem gemeinsamen Glauben und der gemeinsamen Leitung, nicht auf der gemeinsamen Form.³³⁵

Anpassung an verschiedene Kulturen

Das Konzil erkannte das „glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker“ („*variarum gentium populorumque animi ornamenta ac dotes*“) an und ließ dieses, wo es von Aberglaube und Irrtum frei ist, auch für die Liturgie zu (SC 37). Durch diese Aussage öffnete das Konzil die Liturgie noch deutlich weiter für die verschiedenen Kulturen als durch eine bloße Anpassung. Denn hier geht es nicht nur um eine Angleichung des Bestehenden, sondern um die Übernahme von Elementen, die nicht unbedingt aus einem christlichen Kontext entsprungen sind, aber doch in ihn passen.

Beim Prinzip der liturgischen Annäherung an verschiedene Kulturen bezieht sich die Konstitution, quasi in der Tradition der Päpste seit Benedikt XV., „besonders“ („*praesertim*“) auf die Missionsländer (SC 38).³³⁶ Die zuzulassenden Elemente müssen sich lebendig mit der Liturgie verbinden lassen und dürfen ihr nicht widerstreben (SC 37). Sie dürfen dem Glauben und dem „Allgemeinwohl“ („*bonum totius communitatis*“), etwa durch daraus entstehende Missverständnisse oder Spaltungen in den Gemein-

³³³ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 90*.

³³⁴ Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 47.

³³⁵ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 90*.

³³⁶ Vgl. Lengeling, Kommentar, 86f; Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 13. Seit Benedikt XV. sei dies für die Missionen immer wieder „beharrlich betont“ worden.

den, nicht entgegenstehen. SC 37 spricht davon, das Erbe der Völker zu pflegen und zu fördern („*colit et provehit*“). Damit werden die „Eigenwerte anderer Kulturen“³³⁷ bestätigt und ein Abschnitt in der Konstitution eingeleitet, der das Anpassungsprinzip allgemein anwendet.³³⁸ Die Liturgie soll nicht nur prinzipiell für das geistige Erbe der Völker geöffnet werden (SC 37), sondern es soll schon bei der Revision der liturgischen Bücher darauf geachtet werden, dass dafür Raum bleibt (SC 38), wie bereits beschrieben.³³⁹ „Eine bessere Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen wird in vielen Eingaben an das Konzil gewünscht; in dem systematisch ordnenden Band der *Acta et Documenta* füllen diese Wünsche fünf Seiten.“³⁴⁰ Die Bereitschaft zur Anpassung der Liturgie, die die Konzilsväter zeigten, korrespondierte also mit einem dringenden Bedürfnis der Zeit.

Verwurzelung des Glaubens

Das Konzil scheint sich mit diesen Artikeln bewusst zu werden, dass die Kirche sich in durchaus verschiedenen Kulturräumen verbreitet hat. Die Zeichen, die sie aus ihrer Tradition kannte, waren nicht überall verständlich. Damit wurde festgestellt, dass es bei der Verbreitung des Glaubens nötig gewesen wäre, Veränderungen bzw. Angleichungen einzuführen. Zu diesen war man zuvor aber kaum bereit gewesen. Auf dieser Grundlage und angesichts der daraus entstandenen Schäden ist diese Neuorientierung einzuschätzen.³⁴¹ Nun wollte man nicht mehr die Einheitlichkeit in der ganzen Kirche erreichen, sondern nur in den Bereichen der territorialen Bischofskonferenzen³⁴² – auch mit Blick auf die jeweiligen „Nachbarn“ („*finitimas regiones*“) (SC 23). Es war eine historische Neubesinnung, die das Konzil vollzog. Es ging nicht mehr um die bloße Verbreitung des Glaubens, sondern um seine

³³⁷ Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 43.

³³⁸ Vgl. Lengeling, Kommentar, 86f; Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 13.

³³⁹ Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wird der dort verwendete Einheitsbegriff („Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen“) eng gefasst, sodass beispielsweise die Entstehung neuer Riten nicht mehr möglich ist. Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 59f.

³⁴⁰ Lengeling, Kommentar, 86f.

³⁴¹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 89.

³⁴² Vgl. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 47.

Verwurzelung in den Kontinenten. Die Kirche war als Gemeinschaft schon davor offen für verschiedene kulturelle Werte, öffnete nun aber auch ihre Liturgie dafür.³⁴³ Denn nur so kann Evangelisierung gelingen, „wenn die Menschen den Gottesdienst bewußt und verstehend mitfeiern“.³⁴⁴

Daraus resultiert aber kein übertriebener Modernisierungseifer. SC 40 ermahnt die Bischofskonferenzen, bei allen Anpassungen vorsichtig vorzugehen. Es soll nur dort etwas geändert werden, wo es aus der Kultur oder der Liturgie selbst wirklich wichtig ist. Die Konzilsväter zeigten hier, dass die Gegebenheiten und Dringlichkeiten sowie der Umfang für die Veränderung der Liturgie durchaus unterschiedlich sein können. Daher wurden die Bischofskonferenzen beauftragt „sorgfältig und klug [zu] erwägen“, was aus ihren Völkern geeignet ist, in die Liturgie aufgenommen zu werden. Was ihnen daraus „nützlich und notwendig“ erscheint, möge mit dem Einverständnis des Heiligen Stuhls eingeführt werden. Die Annäherung an die jeweilige Kultur soll also in einem Rahmen bleiben, der für die ganze Kirche gilt und mit dem Überblick über die verschiedenen Änderungen (bzw. den Anträgen dazu) festgelegt wird.

Für eine gute und vor allem auch praktische Vorbereitung der Anpassungen sind Experimente, auf Gemeinschaften und eine gewisse Zeit begrenzt, möglich (SC 40,2). Für die „Missionsländer“ sind zudem entsprechende Fachleute für das Verfassen neuer Gesetze hinzuzuziehen, damit es besonders in diesem sensiblen Bereich zu keinen Fehlern kommt. Der Artikel 40 zeigt, dass es dem Konzil um brauchbare Änderungen in der Praxis ging. Man soll sich nach allen Seiten absichern, bevor man eine Anpassung beschließt, auch damit nicht zu oft etwas geändert werden muss und so Unruhe entsteht (SC 40).

Der Geist³⁴⁵ der Erneuerung, der hier zunächst vor allem mit Blick auf den römischen Ritus beschworen wird, soll auch alle

³⁴³ Vgl. Lengeling, Kommentar, 89.

³⁴⁴ Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 337.

³⁴⁵ Der Begriff „Geist des Konzils“ steht ab den 1990er Jahren im Zentrum einer Diskussion um die richtige Auslegung der Konzilsbeschlüsse. Siehe z.B. Herbert Vorgrimler, Vom „Geist des Konzils“, in: Das Konzil war erst

anderen lateinischen Riten erfassen. Sie sollen „gemäß dem Geist gesunder Überlieferung überprüft und im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden“³⁴⁶ (SC 4).

Die Entwicklung der nachkonziliaren Umsetzung des Prinzips der Inkulturation ist durchaus ambivalent. Im Rückblick auf 50 Jahre dieses Prozesses wurde festgehalten: „Gerade die lokal unterschiedlichen Herausforderungen gegenwärtiger Kultur machen ein theologisch wie ästhetisch qualitätsvolles Handeln der Ortskirche in Verantwortung vor der Tradition notwendig. Hierfür hat die Liturgiekonstitution Spielräume gesehen, die sich die nachkonziliare Kirche selbst wieder verschlossen hat und die heute neu geöffnet werden müssen.“³⁴⁷

Da die Sprache wesentlicher Teil der Liturgie selbst ist, wie oben erläutert, kann auf die generelle Diskussion zur Inkulturation in diesem Rahmen nicht eingegangen werden, da sie nur zum Teil die Sprache betrifft bzw. die Diskussion über die Sprache nur am Rande mit der Begründung der Inkulturationsnotwendigkeit geführt wurde.

2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie

Die Erneuerung der Liturgie, wie sie in SC grundgelegt wird, geht über eine Revision der Formen und Texte hinaus. Mit ihr verbunden ist eine neue Ordnung der Zuständigkeiten, die auf ein neues Kirchenbild schließen lassen, wie die Betrachtung der einzelnen Artikel schon andeutete. *Sacrosanctum Concilium* sieht die Kirche als eine Gemeinschaft aus vielen Ortskirchen. Diese Teile, aus denen die Kirche besteht, müssen selbstständig handeln können – sofern sie dabei in der Verbundenheit zu den anderen bleiben. Daher haben die Veränderungen in der Liturgie – sei es durch SC oder die nachfolgenden Instruktionen und ihre Umsetzung – immer eine Auswirkung auf die Kirche als Ganze. Die Liturgiere-

der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Klemens Richter (Hg.), Mainz 1991, 25–52.

³⁴⁶ „ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessitatibus, donentur.“ (SC 4).

³⁴⁷ Kranemann, Konzilsdenken als Identitätsklärung, 128.

form offenbarte immer wieder das Kirchenbild der handelnden Akteure. Sie zeigte exemplarisch, wie und ob die Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Alltag und die Praxis der katholischen Kirche gelangten. Daher ist es wichtig, die Grundlagen dieser Ekklesiologie zu betrachten, wie sie durch SC gelegt und daraus erarbeitet wurden. Die Erneuerung des Kirchenbilds entstand aber nicht nur aus der Liturgiekonstitution, sondern entwickelte sich anfanghaft schon weit im Vorfeld des Konzils. Ab den 1920er Jahren war bereits ein „theologisches Umdenken“ zu beobachten, das sich im deutschen Sprachgebiet vor allem in der Liturgischen Bewegung äußerte, aber auch das Kirchenbild erfasste.³⁴⁸ Das Zweite Vatikanum deutete auf diese Entwicklungen aufbauend schließlich das Verhältnis der katholischen Kirche zur Welt neu. Diese wurde nun nicht mehr als Gegenspieler der Kirche, sondern eher als von Gott gegebene Aufgabe gesehen.³⁴⁹ Haunerland sah die „Wertschätzung der einzelnen Ortskirchen und des Bischofsamtes“ als das Kennzeichen des Zweiten Vatikanums, das in SC grundgelegt und den anderen Dokumenten weiter entfaltet wurde.³⁵⁰ In der Analyse der Kommentare zur Liturgiekonstitution entdeckte Josip Gregur den verbindenden ekklesiologischen Ertrag von SC darin, dass die Liturgie als der Ort gesehen wurde, in der sich die Kirche konstituiert und realisiert. Dieses sakramentale Kirchenverständnis wertete nicht nur die Liturgie auf, sondern zeigte die Kirche als lebendigen Organismus – bei

³⁴⁸ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 62.

³⁴⁹ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 62f.

³⁵⁰ Vgl. Haunerland, *Der bleibende Anspruch*, 56. Ähnliches bemerkte Joseph Ratzinger: „Indem der Text sich nicht mit einzelnen rubrizistischen Veränderung genug sein ließ, sondern von dieser Tiefe her entworfen war, schloß er zugleich eine ganze Ekklesiologie mit ein und stellte damit einen schwer zu überschätzenden Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche dar, die auf diese Weise von der ‚hierarchologischen‘ (Congar) Verengung der letzten Jahrhunderte gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde.“ Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 25f. Dem widerspricht Kaczynski, da er im Kirchenbegriff von SC nur die Gesamtkirche angesprochen sieht und erst LG sich auch auf die Ortskirche beziehe. Vgl. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 78.

dem jedes einzelne Glied eine gewisse Bewegungsfreiheit hat und braucht.³⁵¹ Klemens Richter sah noch knapp 30 Jahre nach der Verabschiedung von SC das Bewusstsein erst langsam wachsen, dass die Liturgiereform „nur auf dem Hintergrund einer erneuerten Ekklesiologie zu verstehen“ sei.³⁵² Das Kirchenbild der Liturgiekonstitution ist also ein wesentlicher Beitrag zur Erneuerung der Liturgie und somit auch Teil der Diskussion über die Sprache der Liturgie.

Die Liturgiekonstitution beschrieb die Kirche als gnadenvolle Gemeinschaft mit Christus, ausgedrückt in den Sakramenten (SC 7). Sie entwarf eine Ekklesiologie des „Ressourcements“, der Rückbesinnung auf die Quellen. Dabei wurden die Ursprünge der Kirche und der Liturgie als Maßstab für ihre Neuordnung genommen, vor allem die Bibel und die Schriften der Kirchenväter.³⁵³ Die Kirche sollte nach dem Vorbild Jesu gestaltet werden³⁵⁴ und wurde dafür mit „einer erfrischenden neuen Weite und Anpassungsfähigkeit“³⁵⁵ ausgestattet.

Ohne den ekklesiologischen und theologischen Hintergrund könnte SC als Liste praktischer Veränderungen der Liturgie missverstanden werden.³⁵⁶ Die Konstitution verknüpft die Anpassungen aber mit Zuständigkeiten, die auf ein neues Kirchenbild auf der

³⁵¹ Vgl. Josip Gregur, Die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88), Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.), Bd. 2, Münster 2002, 751–784, hier: 762–764.

³⁵² Vgl. Klemens Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, ders. (Hg.), Mainz 1991, 53–74, hier: 53.

³⁵³ Vgl. Vagaggini, Der Bischof und die Liturgie, 82; McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 86; Faggioli, True reform, 71f.

³⁵⁴ Vgl. Faggioli, True reform, 94.

³⁵⁵ McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 86. Leider muss man in der Rückschau sehen, dass diese Weite schon seit den 1970er Jahren beständig abnahm. Vgl. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 17.

³⁵⁶ Vgl. Faggioli, True reform, 3. Lettmann spricht in diesem Zusammenhang von der „ekklesialen Kernrolle der Liturgie“. Vgl. Lettmann, Feiert und sieht, 9.

Grundlage von Eucharistie und Bibel³⁵⁷ schließen lassen und die für die Umsetzung der Liturgiereform, einschließlich der Frage der Sprache, wesentlich sind. „Will man den rechtlichen Charakter dieses Schriftstückes betonen und charakterisieren, wird man ihn vielmehr in der Richtung des konstitutionellen Rechts suchen müssen (...).“³⁵⁸

Im Zweiten Vatikanischen Konzil als Ganzes kann der Versuch gesehen werden, der Wesensbestimmung der Kirche, Gott und den Menschen zu dienen, besser zu entsprechen.

Neue Verantwortungsstruktur

Die ekklesiologische Dimension der Liturgiereform zeigte sich in der „Geburt“ der Bischofskonferenzen wie auch im neuen Blick auf das Bischofsamt.³⁵⁹ Da beide die für ihre Region notwendigen Anpassungen am besten vornehmen können,³⁶⁰ erhielten sie das Recht zurück, über die Gestaltung der Liturgie für ihren Bereich zu entscheiden. Auf diesem Weg war es möglich, Reformen weder aufzuzwingen noch zu verweigern.³⁶¹ Lateinisch wurden die unterschiedlichen Anpassungen mit „*accommodatio*“ und „*aptatio*“ bezeichnet, aber nicht klar voneinander abgegrenzt.³⁶² Die Akkommodation sei auf der „überregionalen“ römischen Entscheidungsebene angesiedelt, die die allgemeine Liturgiereform anleitet (SC 22,1).³⁶³ Sie bezeichnet die notwendigen Anpassungen an die Gegenwart (SC 1). Die „Aptation“ hingegen liege in der Hand der regionalen Entscheidungsträger, „die sich an Ort und

³⁵⁷ Vgl. Faggioli, True reform, 17.

³⁵⁸ Thomas Vismans, Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instruktion, in: Conc (D) (1966) 117–121, hier: 119.

³⁵⁹ Vgl. Faggioli, True reform, 61. Wichtig für die Entwicklung bzw. Etablierung und Stärkung der Bischofskonferenzen war, dass es schon erste gute Erfahrungen mit ihnen zur Zeit der Vorbereitung des Konzils gab, beispielsweise aus Deutschland und Lateinamerika. So habe SC von ihrer Existenz ausgehend und auf sie aufbauend entwickelt werden können. Die Konzilsväter haben sich damit in der Konstitution einen eigenen Einflussbereich geschaffen. Vgl. ebd., 73, 80 und 90.

³⁶⁰ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 172f.

³⁶¹ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 303.

³⁶² Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 89*f. Beide drücken in gleicher Weise die Bereitschaft zu Veränderungen aus.

³⁶³ Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 89*.

Stelle natürlich weit besser als eine Zentralstelle ein Urteil bilden können“³⁶⁴ (SC 22,1–2). Mit dieser Verteilung wurde auf eine Dezentralisierung des Rechtes der Liturgiegestaltung hingewirkt. Dadurch, dass durch den Apostolischen Stuhl noch eine Freigabe erfolgen soll, fand man einen Mittelweg zwischen den divergierenden Forderungen der Konzilsväter.³⁶⁵ Das war ein Zeichen, dass sich in SC der Wille der Mehrheit der Konzilsväter durchsetzte, ohne „von oben“ korrigiert zu werden.³⁶⁶ Faggioli sah in der grundsätzlichen Zubilligung eines eigenen Entscheidungsrechtes der Bischöfe die Überwindung der tridentinischen Bischofsvorstellung und die Wiederherstellung des altkirchlichen „monarchischen Episkopats“, die zu einem „kollegialeren Katholizismus“ führte.³⁶⁷ Gegenüber der Zeit vor dem Konzil stellt das Gestal-

³⁶⁴ Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 89*. Ähnlich: Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 45f.

³⁶⁵ Vgl. Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 247; Meyer, *Lebendige Liturgie*, 62. Dabei hätten die Bischöfe, die für eine institutionelle Zentralisierung der Macht in den Ortskirchen plädierten, erst nach der Liturgiekonstitution mit ihrer Lobbyarbeit begonnen. Die Dezentralisierung durch SC sei somit allein Ergebnis der Debatte über die Liturgie. Vgl. Faggioli, *True reform*, 80.

³⁶⁶ Vgl. Faggioli, *True reform*, 19f. Laut Faggioli wurde beim Ringen um die Liturgiekonstitution in der Konzilsaula am besten deutlich, wie klein die „ultrakonservative“ Minderheit und wie groß die befürwortende Mehrheit war. Zudem sei es das einzige Dokument, das nicht den „roten Stift“ Pauls VI. erfuhr, da es bei seinem Amtsantritt fast fertig war und seine Wertschätzung genoss. In ihrer „Allgemeinen Einleitung“ zum Zweiten Vatikanischen Konzil betonten Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, dass die Eingaben des Papstes stets auch in der Aula zur Abstimmung standen und so wie die Korrekturwünsche eines jeden anderen Bischofs durch die Autorität des Konzils legitimiert wurden. Vgl. Rahner und Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 21f.

³⁶⁷ Vgl. Faggioli, *True reform*, 51. Ähnlich: Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 62. Und: Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 65f: „Die Aufmerksamkeit, die man der Katholizität zuwendet, hat bei aller fundamentalen Einheit doch auch Konsequenzen auf legislativer Ebene. Die absolute Zentralisierung der Autorität durch das Konzil von Trient öffnet sich nunmehr in Sachen Liturgie zu einer dreifachen Stufung: der Heilige Stuhl, die Bischofskonferenzen, die Diözesanbischöfe. Ihnen kommt, wenn auch in verschiedenem Maße, zu, die Liturgie zu ordnen (vgl. Art. 22). Die Konstitution betont

tungsrecht der Bischöfe für die Liturgie eine wesentliche Neueuerung dar. Zuvor war es der Heilige Stuhl, der die liturgischen Formen entwickelte und den Ortskirchen zur Ausführung vorlegte.³⁶⁸ Das Entscheidungsrecht der Bischöfe „ist den letzten Jahrhunderten gegenüber neu und äußerlich wie innerlich begründet.“³⁶⁹ Der Liturgiewissenschaftler, Konzilstheologe, Berater der Deutschen Bischofskonferenz und späterer Leiter der Kanon-Übersetzergruppe Joseph Pascher³⁷⁰ erkannte darin eine bessere Umsetzung der theologischen Bedeutung des Bischofsamts. Sie führe dazu, dass die Teilkirchen eigene Verantwortung übernehmen.³⁷¹ Diese Abgrenzung vom bisherigen Kirchenrecht, das nicht den einzelnen Bischof, sondern allein Rom in der Verantwortung für die Liturgie sah, hob der Liturgiewissenschaftler und Peritus des Konzils Frederick R. McManus als „Kernpunkt der Liturgiekonstitution“ hervor, empfand aber die Grundlegung der Rechte der Bischofskonferenzen in SC 22 als wichtiger für die „zukünftige Entwicklung der bischöflichen Vollmacht“.³⁷² Zudem ist SC 22,1 in der Beschreibung des für die Liturgie rechtlich Zuständigen mit „Bischof“ („*Episcopum*“) deutlich präziser als mit „Apostolischer Stuhl“ („*Apostolicam Sedem*“). Woraus ersichtlich sei, dass diese Anerkennung der bischöflichen Leitungsgewalt als Ordnungsgewalt in der Liturgie vom Konzil ausdrücklich inten-

besonders die Pflicht des Bischofs (...) das liturgische Leben durch gutes Beispiel und mit allen nötigen Mitteln zu fördern.“

³⁶⁸ Vgl. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 45.

³⁶⁹ Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, 45.

³⁷⁰ Zur Person siehe: Rupert Berger, Joseph Pascher (1893–1979), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 2, Münster 2011, 901–908; Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (Münchener theologische Studien 1, Historische Abteilung 39) St. Ottilien 2011.

³⁷¹ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 45. „Das aber hat zur Folge, daß die Kräfte der Teilkirchen sich geltend machen und gelegentlich in Spannung zur Zentralgewalt geraten. Es ist klar, daß in der Dezentralisation eine Gefahr für die Einheit der Kirche liegt, und wir spüren heute deutlich das Ringen um den gesunden Ausgleich der Kräfte innerhalb der von Christus gewollten Einheit.“

³⁷² Vgl. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 86.

diert war.³⁷³ Cipriano Vagaggini sah dieses Recht eher den zukünftigen Bischofskonferenzen übertragen, da so eine regionale Vereinheitlichung möglich ist, die bei der Entscheidung durch einzelne Bischöfe nicht gewahrt werden könne.³⁷⁴ Manuel Bonet Muixi empfand SC 22 eher als Einschränkung der Kollegialität, ohne dies näher zu erläutern. Trotzdem sei der Artikel der Auslöser für eine verstärkte „gesetzgeberische Aktivität“ in dieser Frage gewesen.³⁷⁵

Streit um die Rechte der Bischöfe

Die Befugnisse der Bischöfe und Bischofskonferenzen wurden auf dem Konzil intensiv diskutiert.³⁷⁶ Die zunächst im Entwurf vorgesehenen Entscheidungsbefugnisse zur Volkssprache bei den Bischofskonferenzen waren von der Zentralkommission in ihrer Revision des Textes zum Vorschlagsrecht abgewandelt worden.³⁷⁷ Diese Regelung hätte allerdings keine Neuerung gebracht. „Mit Recht konnte dazu bemerkt werden, selbst Laien hätten schon das Recht, mit Vorschlägen an den Heiligen Stuhl heranzutreten.“³⁷⁸ Entsprechend opponierten die Konzilsväter dagegen. Der Einspruch vieler Kardinäle und Bischöfe konnte sich letztlich unter anderem mit dem Argument durchsetzen, dass die Bischofskonferenzen wegen ihrer besseren Kenntnis der regionalen Gegebenheiten für die Fassung solcher Beschlüsse geeigneter sind.³⁷⁹ Damit wurde grundsätzlich geklärt, wer das Recht zur Gesetzgebung für die Liturgie hat: Dieses haben die Bischöfe selbst inne (SC 22) –

³⁷³ Vgl. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 87f. Ähnlich: Redtenbacher, Sacrosanctum Concilium, 20.

³⁷⁴ Vgl. Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 11.

³⁷⁵ Vgl. Manuel Bonet Muixi, Die Bischofskonferenz, in: Conc (D) 1 (1965) 646–649, hier: 646.

³⁷⁶ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 208f, 244–247, 326 und 336.

³⁷⁷ Vgl. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 208 und 296. Siehe auch: Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 47 und 107.

³⁷⁸ Lengeling, Kommentar, 84f. Ähnlich: McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 93: „(...) wirklich ohne Übertreibung ein sehr dürftiges Recht.“

³⁷⁹ Vgl. Lengeling, Kommentar, 84f; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 245.

nicht nur als ein „von oben abgeleitetes Recht“. ³⁸⁰ McManus und Lengeling stellten heraus, dass es sich dabei um eine grundsätzliche Vollmacht des Bischofs handelt, die nur durch einzeln reservierte Rechte des Papstes beschnitten wird, und nicht um einzeln zugestandene Rechte. ³⁸¹ Dies lässt einen größeren Entscheidungsraum für die Bischofskonferenzen und vermeidet Zentralisierung. Zugleich resultiert daraus eine Umkehrung des bisherigen rechtlichen Bischofsverständnisses. ³⁸² Interessant ist, dass SC 36,4 die Approbation der Übersetzung des lateinischen Textes allein in die Hände der jeweils zuständigen Bischofskonferenzen legt. Dieser Zusatz zum Entwurf wurde mit sehr großer Mehrheit angenommen. ³⁸³ „Bei diesem eindeutigen Ergebnis war natürlich ein Zusatz vergeblich, der (...) an der alleinigen Zuständigkeit des Heiligen Stuhls festhalten wollte.“ ³⁸⁴ Der erst in der Konzilsaula eingefügte Paragraph verhindere nicht nur eine „schädliche Freiheit in den Übersetzungen“, sondern wurde im Nachhinein zunehmend als ein Widerspruch des Konzils gegen „eine rechtliche Zuständigkeit des Apostolischen Stuhles bei der Approbation von Übersetzungen liturgischer Texte“ wahrgenommen. ³⁸⁵ Das ist ein Aspekt, der vor allem mit Bezug auf *Liturgiam authenticam* wichtig wurde. *Sacrosanctum Concilium* sieht vor, dass nicht mehr nur

³⁸⁰ Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 42f. Ähnlich: McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 93; Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 56.

³⁸¹ Vgl. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 88; Lengeling, Kommentar, 54. Lengeling: „Im Entwurf stand im § 1 statt des Singulars Bischof der Plural, worin man die Rechte der Bischofsgremien miteinbezogen denken konnte. (...) Die konziliar beschlossene Einfügung des § 2 bedeutet eine erhebliche Verbesserung, weil die Rechte der Bischofsvereinigungen auf diese Weise generell und nicht bloß aus Anlaß konkreter Aufgaben ausgesprochen werden.“ Ebenso: Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 87. (Zur Diskussion über diese Freigabe siehe oben.) Damit ist SC konkreter als LG, das keine praktische Anwendung der Kollegialität der Bischöfe beschreibt. Vgl. Faggioli, True reform, 73.

³⁸² Vgl. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 88; Faggioli, True reform, 73 und 77.

³⁸³ Vgl. Lengeling, Kommentar, 85; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 299.

³⁸⁴ Lengeling, Kommentar, 85.

³⁸⁵ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 108f.

eine einzige Gewalt die Gesetze der Liturgie ordnet, sondern wieder³⁸⁶ mehrere Protagonisten – jeder in seinem eigenen Bereich. Diese Aufteilung macht es möglich, die Anpassung an Menschen vor Ort auszurichten.³⁸⁷ „Das setzt voraus, daß dasselbe in verschiedener Weise gut und sogar gleich gut ausgedrückt werden kann.“³⁸⁸ Der Liturgiewissenschaftler Norbert Höslinger³⁸⁹ erwartete 1964 sogar, dass es für die Liturgie nur eine Art Rahmenordnung geben könnte, die die Bischofskonferenzen für die jeweiligen Anforderungen anpassen.³⁹⁰ Aber das *Motu Proprio* „*Sacram liturgiam*“ (SL) vom 25. Januar 1964 schrieb, im Widerspruch zum Konzilsbeschluss, eine Überprüfung und Billigung der „vorgeschlagenen“ Übersetzungen der Bischofskonferenzen durch den Apostolischen Stuhl fest. Der Protest gegen diese neue Regelung konnte das Approbationsrecht der Bischöfe wiederherstellen, aber nicht die verpflichtende Vorlage in Rom verhindern.³⁹¹ Die gerade erst wiederentdeckten Rechte der Bischöfe wurden also noch vor Ende des Konzils wieder beschnitten. Für die sakramentalen Formeln wurde das Approbationsrecht im Oktober 1973 weiter eingeschränkt: Die Gottesdienstkongregation sollte nun die Übersetzung in Beratung mit den Bischofskonferenzen besorgen, bevor sie der Papst appro-

³⁸⁶ Das Recht des Bischofs, über die Liturgie zu verfügen, musste erst durch das Konzil wiederhergestellt werden, nachdem es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verloren gegangen war. Vgl. Jungmann, *Liturgische Erneuerung*, 8; Pascher, *Ekklesiologie in der Konstitution*, 233. Faggioli sieht darin einen Abbruch der zentralistischen Entwicklung der letzten 400 Jahre, der durch den Rückgriff auf die Kirchenväter möglich wurde. Diese Wiederherstellung der Rechte der Bischöfe zur Gestaltung der Liturgie sei eines der direkten Ziele der Liturgiereform. Vgl. Faggioli, *True reform*, 77 und 79.

³⁸⁷ Vgl. Lengeling, *Kommentar*, 53; Meyer, *Lebendige Liturgie*, 63; Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 456.

³⁸⁸ Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 46.

³⁸⁹ Zur Person siehe: Andreas Redtenbacher, *In memoriam Norbert Höslinger CanReg* († 1.4.2011), in: *HID* 65 (2011) 134–135.

³⁹⁰ Vgl. Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 194.

³⁹¹ Vgl. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zu SC*, 109; Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 70*; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 338. Weiteres dazu siehe unten im Kapitel „3.1.1. *Sacram Liturgiam* (25.1.1964) – Kompetenzen der Bischofskonferenzen“.

biert.³⁹² Die Bischöfe waren nun also nicht mehr die Ausführenden, sondern nur noch die Beratenden. Der neue Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 legte schließlich in can. 838 § 3 fest: Die Übersetzungen der liturgischen Bücher werden von den Bischofskonferenzen „besorgt“ („*parare*“), nicht „approbiert“ („*approbare*“); der Apostolische Stuhl „überprüft“ („*recognoscere*“).³⁹³ diese.³⁹⁴ Ganz anders als in der Liturgiekonstitution werden die einzigen rechtlich relevanten Begriffe in diesem Paragraphen also auf den Apostolischen Stuhl, nicht aber auf die Bischofskonferenzen angewendet.³⁹⁵ Noch erstaunlicher war es, dass der CIC mit „*recognoscere*“ ein Verb verwendet, das in den Abstimmungen des Konzils ausdrücklich durchgefallen war und durch „*actis probatis seu confirmatis*“ ersetzt wurde, das die päpstliche Bestätigung der bischöflichen Festlegung beschreibt.³⁹⁶

³⁹² Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 110; Rundschreiben der Gottesdienstkongregation vom 25. Oktober 1973 „De interpretatione textuum liturgicorum“ (DEL 3110–3114, hier: 3110). Näheres dazu unten „3.5.2. Praxisorientierte Sprachüberlegungen“.

³⁹³ Can. 838 § 2. Can. 838 § 3 spricht von der „vorgängigen Überprüfung“ („*praevia recognitione*“).

³⁹⁴ SC 36,4 hatte eine Approbation durch die örtliche Autorität vorgesehen („*a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali, de qua supra, approbari debet*“). Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 208.

³⁹⁵ Vgl. Franz Nikolasch, Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex, in: LJ 43 (1993) 141–159, hier: 158. Bis dahin wurden die Begriffe ‚Approbation durch die Bischofskonferenz‘ und ‚Konfirmierung durch den Apostolischen Stuhl‘ verwendet, die offenbar im CIC aufgegeben wurden.

³⁹⁶ Vgl. Nikolasch, Das liturgische Recht, 158f; Stefan Rau, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (Münsteraner Theologische Abhandlungen 12) Altenberge 1990. „Überblickt man die Entwicklungen der liturgischen Rechtszuständigkeit von den Aussagen der Liturgiekonstitution bis zum neuen Kirchenrecht, so kommt man nicht an der Erkenntnis vorbei, daß es im Laufe dieser Periode der römischen Kurie gelungen ist, weitestgehend wieder jene Zustände herzustellen, wie sie vor dem Konzil bestanden. (...) Es wäre wohl zu viel verlangt gewesen, wenn die römische Kurie ihre Vorstellungen von der Rechtsordnung in liturgischen Fragen aufgeben und sich zum loyalen Vollstrecker von Konzilsbeschlüssen gemacht hätte, die zwar nicht in ihrem Sinne erfolgten, aber den-

Can. 838 § 2 nennt weiter nur den Apostolischen Stuhl als Herausgeber liturgischer Bücher und § 3 deklassiert die volkssprachlichen Ausgaben zu „Übersetzungen liturgischer Bücher“ („*versiones librorum liturgicorum*“).³⁹⁷ Beschreibt also die lateinische Version als eigentliche Grundlage der Liturgie, von der die volkssprachlichen Ausgaben nur abgeleitet sind und kein eigenes Existenzrecht haben. Da in den weiteren Canones diese Bezeichnungen allerdings nicht konsequent durchgehalten sind,³⁹⁸ ist eine solche Interpretation vielleicht etwas zu pessimistisch angesetzt. Allerdings nahm der neue Codex den Bischöfen ein Stück ihres vorherigen Rechtes, indem er in can. 838 § 2 die Kontrolle der Einhaltung der liturgischen Normen ausschließlich dem Apostolischen Stuhl zuschreibt und can. 838 § 1 die Bischofskonferenzen gänzlich als kirchliche Autorität verschweigt.³⁹⁹

Aber es gibt auch einige positive Aspekte: Die Bischöfe bekamen im Anschluss an das Konzil mit dem CIC 1983 wieder das Recht, die „Liturgie“ zu ordnen und nicht nur die Vorgaben für „Andachtsübungen“ zu bestimmen.⁴⁰⁰ Jungmann erläuterte in seinem Konzilskommentar von 1966 noch, dass sich die Väter nicht dazu durchringen konnten, die diözesanen Gottesdienste als „Liturgie“ zu bezeichnen und sie, um sie trotzdem gegenüber den privaten Frömmigkeitsformen begrifflich aufzuwerten, als „*sacra exercitia*“ bezeichneten.⁴⁰¹ Dieser Befund erscheint durch die Erstellung des neuen CIC in einem anderen Licht.

noch von der überwiegenden Mehrheit der Konzilsväter verabschiedet worden sind.“ Nikolasch, Das liturgische Recht, 159.

³⁹⁷ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 88 und 208. In den weiteren Canones sind diese Bezeichnungen allerdings nicht konsequent durchgehalten. Vgl. ebd., 88.

³⁹⁸ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 88.

³⁹⁹ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 89; Nikolasch, Das liturgische Recht, 157f; Richter, Die Liturgiekonstitution, 38f.

⁴⁰⁰ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 77f; Haunerland, Der bleibende Anspruch, 56.

⁴⁰¹ Vgl. Jungmann, Konstitution über die Heilige Liturgie, 27f; Jungmann, Der Liturgiebegriff der Constitutio, 115.

Ortskirche als konkrete Kirche

Die Beachtung der Rechte der Bischöfe ist von erheblicher theologischer Bedeutung. Dem Konzilsbeschluss zugrunde lag eine wiederentdeckte Auffassung der Ekklesiologie: Die Ortskirche ist wirklich Kirche.⁴⁰² Wenn auch die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG) noch nicht vom Konzil beschlossen worden war, als man die Liturgiekonstitution verhandelte, so war diese Wahrnehmung von Kirche, mit ihrer Neutarierung von Orts- und Universalkirche, schon in der Liturgiekonstitution vorhanden und führte zu dieser Gestaltung der Dokumente.⁴⁰³ Die Kirche ist also keine abstrakte Größe, sondern Wirklichkeit in der konkreten Gemeinde, die in Gemeinschaft mit dem Bischof und dem Papst steht.⁴⁰⁴ SC 2 zeigt in seiner Erläuterung des Subjekts der Liturgie und der Aktivität der Kirche eine Ekklesiologie, die sich auf das Volk Gottes zentriert. Die Hierarchie hat in diesem Sinne in erster Linie eine Dienstfunktion gegenüber der Ver-

⁴⁰² Vgl. Albert Gerhards, Liturgie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, Peter Eicher (Hg.), München 2005, 7–22, hier: 14; Volk, Gottesdienst als Selbstdarstellung, 85; Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 20; Haunerland, Der bleibende Anspruch, 56; Massimo Faggioli, True reform, 70f. Jungmann beschrieb die Ortskirche als sicht- und greifbare Form der Kirche, auf die sich die Liturgiekonstitution konkret bezieht. Vgl. Jungmann, Der Liturgiebegriff der Constitutio, 115. So bestätigte es auch das Apostolische Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie. Es betonte, dass SC „reicher“ werde, wenn man es im „Licht der Aussagen“ der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG) lese (DEL 6264). Dem widersprach Kaczynski. Er sagte, diese Sicht der Kirche hätte sich erst aus LG ergeben. SC verstehe „unter Kirche nur die Gesamtkirche, nicht auch die Ortskirchen“. Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 78.

⁴⁰³ Vgl. Lengeling, Kommentar, 53; Faggioli, True reform, 78. Frederick R. McManus und Cipriano Vagaggini wiesen auf die Wiederbeachtung der Kollegialität in LG hin, die in SC vorbereitet wurde. Mit ihr werde die Dezentralisierung durch die lokale Entscheidungsinstanz der Bischofskonferenz eingeleitet. Vgl. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 91; Vagaggini, Allgemeine Grundsätze, 11.

⁴⁰⁴ Vgl. Albert Gerhards, Liturgie, 14; Volk, Gottesdienst als Selbstdarstellung, 85; Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium*, 20; Haunerland, Der bleibende Anspruch, 56; Massimo Faggioli, True reform, 70f. Ähnlich: Jungmann, Der Liturgiebegriff der Constitutio, 115.

sammlung der Gläubigen,⁴⁰⁵ wie auch der einzelne Priester Diener seiner Gemeinde ist.⁴⁰⁶ SC 26 vertritt eine Auffassung von Kirche als Heiligem Volk, „das unter den Bischöfen geordnet und geeint ist“ („*scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata*“). Die Bischöfe werden wiederum durch den Heiligen Stuhl zu einer Einheit verbunden.⁴⁰⁷ Walter Dürig sah in SC 26 das „konziliare Selbstverständnis“ der Kirche niedergeschrieben, die sich mit ihrer Liturgie, besonders in ihrer heilshaften und Gnade vermittelnden Dimension, identifiziert.⁴⁰⁸ Weiter unterstützt SC 27 mit der Betonung des Vorzugs der gemeinsamen Feier, die auf Gemeinschaft basierende Ekklesiologie. Die Betonung, dass Liturgie immer die Feier der ganzen Kirche sei, führe indirekt zu einer „Entklerikalisierung“, ebenso wie die Betonung der Wichtigkeit der Gemeinschaft, etwa in der Ermahnung zur gemeinsamen Feier in SC 27⁴⁰⁹ oder in *Vicesimus quintus annus* Nr. 7 (DEL 6269).⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 63; Jungmann, *Konstitution des II. Vatikanischen Konzils*, 4; Faggioli, *True reform*, 84. Dem entspricht auch die in SC 22 grundgelegte Dezentralisierung.

⁴⁰⁶ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 97; „Andererseits ist jede Vollmacht zum Dienst gegeben, so daß die Gliederung und der Unterschied der Laien von besonders Bevollmächtigten nicht zu einer Spaltung führt, sondern eine besondere Einheit in Christus ermöglicht und vergegenwärtigt. So wird im Gottesdienst die Kirche als das im Mysterium der Christuserfülltheit geeinte und gegliederte Gottesvolk dargestellt und erkennbar.“ Volk, *Gottesdienst als Selbstdarstellung*, 86.

⁴⁰⁷ Vgl. Pascher, *Ekklesiologie in der Konstitution*, 233.

⁴⁰⁸ Vgl. Walter Dürig, *Die Bedeutung der Liturgie im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Reform*, in: *Liturgiereform im Streit der Meinungen*, Würzburg 1968, 13–39, hier: 33. Zugleich ist die Liturgie Abbild der Kirche, was die Beteiligung der Gläubigen besonders wichtig macht: „Die Liturgie ist Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung der Kirche, weil diese in ihrem liturgischen Tun in besonderer Deutlichkeit als universales Sakrament des Heils wirklich und wirksam wird.“ Ebd., 32f; „Die innere Gliederung des Gottesvolkes, die verschiedenen Funktionen im Dienste des Ganzen werden in der Liturgie besonders deutlich und konkretisiert.“ Ebd., 33f.

⁴⁰⁹ Vgl. Faggioli, *True reform*, 75 und 86.

⁴¹⁰ „Gläubige“ bzw. „Volk“ meinte für Joseph Pascher auch die Priester und bedeutete keinen Gegensatz zwischen beiden. SC 14 machte in diesem Sinne „allem Klerikalismus ein Ende“, wenn es vom Recht und Amt aller Gläubigen spricht. Vgl. Pascher, *Ekklesiologie in der Konstitution*, 234.

Aus dieser Sicht der Kirche folgt Wesentliches für die Liturgie: Die Kirche identifiziert sich mit der konkreten Feier der konkreten Gemeinde.⁴¹¹ „Das liturgische Gebet ist nicht nur erlaubt, es ist das Gebet der Kirche selbst.“⁴¹² Deshalb ordnet die Kirche die Liturgie „autoritativ“, nicht um der Ordnung willen, sondern damit sie sich wirklich mit ihrer Liturgie identifizieren kann und in ihr präsent ist.⁴¹³ Eucharistie als Versammlung der Getauften ist zentrale Grundlage der Ekklesiologie von SC – sie ist konstitutiv für die Kirche als Ganzes. Aus der Eucharistie resultiert die Gemeinschaft in der Kirche. Damit definiert die Liturgiekonstitution die Gemeinschaft in der Kirche nicht soziologisch, sondern theologisch (SC 6).⁴¹⁴ Die zentrale Stellung der Eucharistie in der Ekklesiologie von SC zeigt sich auch in den Artikeln über das liturgische Leben der Pfarreien und Bistümer (SC 41/42): Kirche wird dort auf der ganzen Welt vorzüglich sichtbar, wo die Gläubigen gemeinsam mit dem Vorsteher die Eucharistie voll und tätig feiern, in Verbindung mit ihrem Bischof, sofern er nicht selbst anwesend ist.⁴¹⁵ SC zeigt damit auch den episkopalen Charakter der Liturgie, was neben der Betonung des Bischofsamts die Dezentralisierung theologisch unterstützt.⁴¹⁶ LG nimmt die liturgische und lokale Dimension des Bischofsamtes kaum in seine his-

⁴¹¹ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 47–50 und 36f; Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 196. Höslinger: „Da ist nun zu sagen, daß die LK in Art. 13 [= SC 13, *Anm. d. Verf.*] durch die praktische Anerkennung einer Bistumsliturgie („gottesdienstliche Feiern der Teilkirchen“) den Liturgiebegriff nach den berechtigten und altbekannten Wünschen der Fachleute ausgedehnt hat.“ Ebenso: *Vicesimus quintus annus* Nr. 9 (DEL 6271).

⁴¹² Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 44.

⁴¹³ Vgl. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, 45.

⁴¹⁴ Vgl. Richter, *Die Liturgiekonstitution*, 34; Richter, *Liturgiereform als Mitte*, 54; Faggioli, *True reform*, 68. In der Eucharistie sind die Elemente der Verkündigung, des Lobes und Dankes mit dem Wirken in der Welt vereint (SC 6), aber das Handeln der Kirche erschöpft sich nicht in der Eucharistie (SC 9). Vgl. ebd., 70.

⁴¹⁵ Vgl. Faggioli, *True reform*, 70f. Die Eucharistie als Basis der Ekklesiologie ist nur in SC so festgeschrieben. Im Laufe des Konzils wird auf diese Grundlage immer wieder Bezug genommen. Vgl. ebd., 71.

⁴¹⁶ Vgl. Faggioli, *True reform*, 78; Vagaggini, *Der Bischof und die Liturgie*, 79f; McManus, *Die Rechtsvollmacht des Bischofs*, 86 und 89.

torisch-juridische Sichtweise auf, während SC 13, 45–46, 57 und 64 zeigen, dass die Bischöfe Liturgie selbstständig regulieren können.⁴¹⁷

Neben der Konsequenz für die Liturgie bewirkte die neue Sichtweise der Kirche auch eine Veränderung ihres Verhältnisses zur „Außenwelt“. SC vertritt für Faggioli eine Ekklesiologie der „*communio ecclesiarum*“, wie es sie in der Alten Kirche gab.⁴¹⁸ In ihrer Erneuerungsbestrebung orientierte sie sich damit an den Kirchenvätern, um die Kollegialität der Bischöfe wieder erfahrbar zu machen.⁴¹⁹ Damit öffnete sich die Ekklesiologie der Liturgiekonstitution für die Ökumene, indem sie sich auf die Taufe und das Paschamysterium gründete und nicht mehr von der „*societas perfecta*“ sprach.⁴²⁰ Die Kirche ließ damit einen Traditionsbegriff hinter sich, der auf Unveränderlichkeit zielte. Sie distanzierte sich vom Kirchenbild des 19. Jahrhunderts, indem sie auf den Wandel der Gesellschaft einging.⁴²¹ Zugleich trennte sie sich von antiliberalen und antikommunistischen Tendenzen und konnte so zur „Weltkirche“ werden.⁴²² Die Änderungen der Liturgiekonstitution machten durch Anpassung, Inkulturation und Dezentralisierung der Gestaltungsrechte die römisch-katholische Liturgie zu einer Liturgie, die auf der ganzen Welt als Zentrum des Glaubenslebens

⁴¹⁷ Vgl. Faggioli, True reform, 79.

⁴¹⁸ Die Liturgiekonstitution biete eine Grundlage, die sich stark an den Ursprüngen der Kirche orientiere und so dem Wesen der Kirche entspreche. Vgl. Faggioli, True reform, 16f. Auch Lumen Gentium bezieht sich in seinen Aussagen auf die Kirchenväter. Vgl. ebd., 73.

⁴¹⁹ Vgl. Faggioli, True reform, 73.

⁴²⁰ Vgl. Faggioli, True reform, 33 und 49. Die tridentinische Ekklesiologie definierte Kirche als juristische Größe und durch die Autorität des Papstes. Vgl. ebd., 75f. Auch das erste Vatikanum hatte ein Kirchenbild vorausgesetzt – wenn auch nicht definiert – das man als „monozentrische, klerikal geführte ‚societas perfecta‘“ beschreiben könnte, von dem sich das Zweite Vatikanische Konzil deutlich abgrenzen wollte. Vgl. Damberg, Katholiken im Umbruch, 62.

⁴²¹ Vgl. Faggioli, True reform, 83; Damberg, Katholiken im Umbruch, 62.

⁴²² Vgl. Faggioli, True reform, 54. Faggioli sah die Wurzel der negativen Weltansicht der Kirche, die quasi bis zum Konzil andauerte, in der französischen Revolution. Erst die Liturgiereform versuchte das Verhältnis von Liturgie, den Bedürfnissen der Gläubigen und die katholische Sicht der Welt (in ihren historischen und sozialen Dimensionen) neu zu bestimmen. Vgl. ebd., 95f.

ansprechend und der jeweiligen Situation angemessen gefeiert werden kann. Dies ist für Faggioli und Haunerland ein Schritt zur Reform der institutionellen Seite der Kirche, die aus SC als „Rahmenordnung in den Händen der Bischofskonferenzen“ hervorgehen sollte.⁴²³

Wenig Mut zum neuen Kirchenbild

Reformorientierte Theologen lobten besonders in der jüngeren Vergangenheit die Bedeutung der Ekklesiologie, wie sie die Liturgiekonstitution entwarf. In der Zeit nach dem Konzil war die ekklesiologische Wirkung der Liturgiekonstitution auf das Leben der katholischen Kirche aber eher geschwächt worden, da *Sacro-sanctum Concilium* vor allem in den 1970er und 80er Jahren technisch gesehen⁴²⁴ und mit der Ermöglichung der Feier der sogenannten Tridentinischen Messe im Jahr 1988 durch das Motuproprio „*Ecclesia Dei*“ die Liturgiekonstitution direkt angegriffen wurde.⁴²⁵ Anlässlich des 40. Jahrestages der Konstitution diagnostizierte Winfried Haunerland einen Niedergang der vom Konzil angestrebten Entscheidungsgewalt der Bischofskonferenzen und Bischöfe, die auf ein „unverbindliches Vorschlagsrecht“ zusammengeschrunpft worden war.⁴²⁶ In SC steht eine Ekklesiologie,

⁴²³ Vgl. Faggioli, True reform, 144; Haunerland, Der bleibende Anspruch, 56.

⁴²⁴ Die theologische Debatte dreht sich eher um Kollegialität und Reform der Kirche. Vgl. Faggioli, True reform, 8.

⁴²⁵ Vgl. Faggioli, True reform, 8. Ähnlich: Richter, Die Liturgiekonstitution, 37. Eine erste Zulassung dieses Ritus geschah bereits am 3. Oktober 1984 durch ein Indult des Papstes. Vgl. Adolf Adam, Grundriß Liturgie. Freiburg 1985, 52. Inzwischen erschienen, aber nicht hinzugezogen, weil es hier um eine Kommentierung der 1980er Jahre geht: Adolf Adam / Winfried Haunerland, Grundriss Liturgie. 2. korr. Auflage der Neuausgabe, Freiburg 2014. – Basilius J. Groen spricht von einem „gewissen Comeback“ des Latein. Vgl. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 17.

⁴²⁶ Vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 57. Zur Diskussion siehe: Reiner Kaczynski, Liturgie in der Weite der Catholica? Fortschreitende Missachtung und endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 192), Albert Franz (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2001, 160–188; Reiner Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–666; Joseph Ratzinger, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StZ 219 (2001) 837–843. – Haunerland verwies nicht nur darauf, welche Gefah-

die weiter geht: Kirche wurde hier, im Vergleich zu den anderen Dokumenten des Konzils, sakramental – eucharistisch, nicht juristisch oder soziologisch definiert.⁴²⁷ Auch die Neufassung des CIC von 1983 verstand die Liturgie nicht als Grundlage ihres Kirchenbilds – wie sie auch die liturgischen Ämter der Diakone und Laien vernachlässigte.⁴²⁸ Wie oben erwähnt und von mehreren Kommentatoren deutlich hervorgehoben, war dies in Entwicklung und Beschluss von SC durch die Mehrheit der Konzilsväter eindeutig nicht intendiert. Die römische Kurie versuchte hingegen fortschreitend, verstärkt um die Jahrtausendwende, die katholische Einheit durch liturgische Einheitlichkeit zu erzwingen – deutlich gegen den Ansatz von SC 37 in der Kirche „nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst“ („*non tangunt, rigidam unius tenoris formam ne in Liturgia*“).⁴²⁹ Wesentlich für das Kirchenbild, das das Zweite Vatikanum entwarf, war aber der Grundsatz, dass sich die Liturgie

ren von einem römisch-liturgischen Zentralismus ausgehen („starre Einheitlichkeit“). Auch die entgegengesetzten individuellen Bestrebungen nach authentischem Gottesdienst könnten ohne Rückbindung an die Tradition in die Beliebigkeit ableiten. Der Weg zu einer lokal und weltkirchlich angemessenen Liturgie sei allein in ihrer Anpassung durch die Bischöfe und Bischofskonferenzen zu suchen, wie sie vom Konzil intendiert war. Vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 58.

⁴²⁷ Den Bruch mit dieser Wahrnehmung der Kirche erklärte er mit dem späteren (ab Herbst 1963), „fast unmöglichen“ Versuch, die Ekklesiologien des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils in Einklang zu bringen. Vgl. Faggioli, True reform, 5, 62f, 72f und 84; Richter, Liturgiereform als Mitte, 54; Richter, Die Liturgiekonstitution, 34. Dieser Unterschied sei insofern erstaunlich, weil andere Elemente aus der Liturgiekonstitution in die weiteren Dokumente des Konzils übernommen wurden. Vgl. Faggioli, True reform, 88f. Im gleichen Sinn zitiert er Giuseppe Dossetti, der die eucharistische Ekklesiologie von SC als theologisch hochwertiger als die anderen (späteren) Ekklesiologien des Zweiten Vatikanums sieht. (Giuseppe Dossetti, Per una „chiesa eucaristica“. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965, Bologna 2002.) Vgl. ebd., 6.

⁴²⁸ Vgl. Faggioli, True reform, 7. Siehe auch: Thomas Stubenrauch, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983 (Trierer theologische Studien 68) 344–348.

⁴²⁹ Vgl. Haunerland, Der bleibende Anspruch, 57; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 17.

der katholischen Kirche verändern kann und muss, um die Tradition gesund zu halten (SC 23). Die Anforderungen der Gegenwart sowie die daraus entstehenden Brüche und Kontinuitäten sind nicht vereinbar mit dem Festhalten an einer alten liturgischen Form und den Rufen nach einer „Reform der Reform“ am Beginn des 21. Jahrhunderts,⁴³⁰ die die Liturgie, und mit ihr die Ekklesiologie, in eine andere Richtung dirigieren wollten.⁴³¹ „Unterschiedliche Akzentsetzungen im Glaubensverständnis bedingen einen unterschiedlichen Gottesdienst, denn Glaube und Ausdruck dieses Glaubens in der Liturgie lassen sich nicht trennen.“⁴³² Es ist also höchst bedenklich, wenn die Grundsätze und Ziele der Liturgiekonstitution direkt oder indirekt angegriffen und in ihrer Umsetzung behindert werden.

2.10. Zusammenfassung: Anpassung als neue Handlungsmaxime

Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* ist das Zeugnis eines elementar erneuerten Liturgie- und Kirchenverständnisses. Sie besinnt sich auf die Ursprünge der Kirche und erkennt die Bedürfnisse der Gegenwart. Die Gestalt der Liturgie sollte verändert werden, um ihrem wiederentdeckten Wesen gerecht zu werden: Sie ist das zentrale Wirken der ganzen Kirche, all ihrer Glieder, und realisiert sich in der konkreten Feier der einzelnen Gemeinde, die das Herz des kirchlichen Lebens ist. Die Gläubigen rückten aus theologischen Gründen, kraft ihrer Taufe, als aktive Mitwirkende des Gottesdienstes in den Blick und mussten daher stärker als zuvor beteiligt werden. Die Liturgie wurde nicht mehr

⁴³⁰ Zum Streit um die „richtige“ Hermeneutik des Konzils siehe: Bernd Jochen Hilberath, Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (Herder-Korrespondenz Spezial 2012,2), Freiburg 2012, 5–9; Winfried Haunerland, Hermeneutik der Reform. Eine päpstliche Mahnung und ihr Liturgisches Potential, in: Liturgie lernen und leben zwischen Tradition und Innovation. Pius Parsch Symposium 2014 (Quellen und Forschungen zur liturgischen Bewegung 12), Andreas Redtenbacher (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2015, 60–80.

⁴³¹ Vgl. Faggioli, True reform, 17f und 67.

⁴³² Richter, Liturgiereform als Mitte, 54.

juristisch, sondern pastoral begriffen. Aus der korrekt abzuleistenden Aufgabe Kult wurde ein Gespräch zwischen Gott und Mensch. Es wurde erkannt, dass Gott sich in der Liturgie den Menschen zuwendet und dass dies deutlicher vermittelt werden musste.

Entsprechend sollte die tätige Teilnahme gefördert werden. Sie ist das zentrale Thema der Liturgiekonstitution, der bleibende Anspruch an die Liturgie, und bringt weitere Konsequenzen mit sich. Vor allem mussten die Riten und Texte überarbeitet werden, damit sie verständlich sind. Um die Gläubigen möglichst gut an der Liturgie zu beteiligen, sollte ihre Sprache im Gottesdienst verwendet werden. Die lateinischen Texte bedurften also einer Übersetzung in die Volkssprachen. Allerdings sollte dafür nicht der status quo verwendet werden, sondern zunächst eine Revision der liturgischen Bücher erfolgen. Darin eingetragen werden sollte, neben dem aktuellen Stand der wissenschaftlichen Forschung, die Kongruenz zur Bibel sowie die Möglichkeiten zur Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten und verschiedenen Kulturen. Aus diesen Ansprüchen folgt eine fortwährende Notwendigkeit zur Aktualisierung. So wie Gott immer wieder in der Zeit handelt, muss sich auch die Liturgie als Geschehen der Gegenwart ereignen und kann ihr nicht entzogen sein. Es geht *Sacrosanctum Concilium* nicht nur um einige Veränderungen im Ablauf und der Umsetzung der Liturgie, sondern auch um eine Reform der Kirche, denn die Offenheit für lokale Anpassungen muss von den Ortskirchen ausgefüllt werden. Hier wird die Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie deutlich. Der Anspruch der Inkulturation machte die Bischöfe zum wesentlichen Träger der anstehenden Liturgiereform. Die Konstitution legte die Grundlage für die notwendigen Entscheidungsspielräume der Bischofskonferenzen. Das neue Kirchenbild gründet auf der Feier der Liturgie als Versammlung der Gläubigen. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen wird durch ihre neu festgelegte Rolle in der Liturgie ernstgenommen. So sollte auch die Rolle der Bischöfe in der Weltkirche gestaltet werden.

Für die Verabschiedung der Liturgiekonstitution waren verschiedene Voraussetzungen nötig: Zunächst die Erkenntnis, dass es in

der Liturgie immer wieder Veränderungen geben kann und muss. Sie existiert nicht unabhängig von der sie umgebenden Gesellschaft, die sich in einem steten Wandel befindet, und kann vor allem nicht unabhängig von der sie umgebenden Kultur und den mitfeiernden Menschen vollzogen werden.

Zudem bemerkte man eine mangelnde Orientierung am Wort Gottes. Die Erneuerung sollte entsprechend an der Bibel, der Grundlage des christlichen Glaubens, ausgerichtet werden. Die Heilige Schrift soll bei den Gläubigen neu wirksam werden. Daraufhin waren auch die liturgischen Texte zu überarbeiten.

Das Konzil begriff die Sprache als wichtiges Medium der Verehrung und Heilsvermittlung im Gottesdienst. Zudem sah es ihre Auswirkungen auf die tätige Teilnahme und ihre Möglichkeiten zur Inkulturation der Liturgie. Über allen Gedanken zur Liturgie stand das Ziel „Verständlichkeit“, das als Forderung aus der tätigen Teilnahme resultierte. Dabei war den Konzilsvätern durchaus bewußt, dass die Liturgie allein nicht die Glaubensvermittlung übernehmen konnte, sondern dass es auch außerhalb der Feier eine Katechese und liturgische Bildung geben muss.

Die Liturgiekonstitution ist die Grundlage der Veränderungen, deren präzise Ausgestaltung nach ihrer Verabschiedung folgte. Diese Ausgestaltung zeigte, ob die Prinzipien der tätigen Teilnahme, die die Laien als notwendigen Teil des Gottesdienstes ernst nimmt, und der Ekklesiologie, die die Vollmachten des Bischofsamts wiederherstellt und letztlich die Voraussetzung für die Inkulturation ist, verwirklicht werden. Während die Umsetzung der Maßnahmen für die tätige Teilnahme gut gelang, ließ im Bereich der Zuständigkeiten eine Beschneidung der bischöflichen Rechte nicht lange auf sich warten.

Die Konstitution bot keine Lösung für alle bestehenden Probleme, aber sie öffnete den Weg zu einem weitaus besser verständlichen Gottesdienst. Ihre theologischen Grundsätze werden in der folgenden Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in deutlich mehr Bereichen angewendet, als es die Konzilsväter vor Augen hatten. Gerade der Wechsel der Sprache, der schnell auf die Amtsgebete ausgedehnt wurde, war für die Gläubigen essentiell. Teilweise resul-

tierten daraus aber auch neue Probleme, wie das der verständlichen Aussprache der Texte.

Sacrosanctum Concilium behob wesentliche Verengungen der Theologie der Liturgie, die über die vorangegangenen Jahrhunderte zu Akzenten führten, die schon für das 20. Jahrhundert nicht mehr tragbar waren, und setzte durch seine Prinzipien und ihre Erläuterungen ein Gegengewicht. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Liturgiekonstitution durchzogen ist von Forderungen nach Verständlichkeit, Authentizität und Anpassung an die jeweiligen kirchlichen und kulturellen Verhältnisse. Der „berechtigte Fortschritt“ („*legitimae progressioni*“, SC 23) und die „berechtigten Vielfalt“ („*legitimis varietatibus*“, SC 39) gehören zum Wesen der Liturgie. Die dafür nötigen Freiräume sollen sogar fest in den Büchern verankert werden. Den Bischofkonferenzen ist es dann überlassen, diese Freiheit für ihr Gebiet angemessen umzusetzen. Wesentlich geht es darum, das in der Liturgie Enthaltene für alle Teilnehmenden transparent zu machen und den Feiernden eine aktive Beteiligung zu ermöglichen. Aber nicht nur das, der Glaube soll auch fester verwurzelt werden – in der Gemeinschaft wie den einzelnen Gläubigen. Dafür erlaubt das Konzil sogar die Aufnahme angemessener Elemente aus anderen Kulturen. Das macht für den Bereich der Sprache klar, dass es neue Gebete, die aus der Volkssprache geschaffen wurden, für eine entsprechende Anpassung der Messe geben muss. Eine Diskussion über solche Fragen, wie auch über eine angemessene Liturgiesprache, entwickelte sich erst nach dem Konzil.

Die Begeisterung der ersten Jahre – vor allem von jenen, die an der Erstellung und Ausarbeitung der Liturgiereform beteiligt waren – wich bald der Ernüchterung. Der Glaube an die „Machbarkeit“ der „Verständlichkeit“ der liturgischen Ideale schwand mit den ersten praktischen Erfahrungen. Auf römischer Seite manifestierte sich ein deutlich gebremster Reformwillen, um nicht von einem Abbremsen der Reform zu sprechen. Die kreative Zentrale der Liturgiereform, das Consilium, das einen kollegialen Austausch mit den Ortskirchen gepflegt hatte, wurde zunächst ausgebremst und dann im Zuge der Zusammenlegung der Kongregatio-

nen für den Gottesdienst und für die Sakramentenordnung 1975 faktisch aufgelöst.

Trotzdem erreichte die konziliare Liturgiereform viel und bewegte erhebliches. Nicht alles, was man sich gewünscht hatte, konnte verwirklicht werden. Dafür geschah anderes, was man kaum zu hoffen gewagt hatte. Der Auftrag des Konzils war aber mit der Überarbeitung der liturgischen Bücher nicht abgeschlossen. Die Liturgiekonstitution stellt einen bis heute dauernden Anspruch an die Feier der Liturgie dar, an dem sie sich regelmäßig überprüfen lassen muss.

3. Schrittweise Umsetzung der Konzilsbeschlüsse

Auf der Basis der Liturgiekonstitution wurden nach dem Konzil Schritte zu einer Reform der Liturgie getan. Sie zeigten, wie *Sacrosanctum Concilium* von den römischen Ausführungsorganen interpretiert, welche Grenzen der konziliaren Liturgiereform gesetzt und an welchen Maßstäben die Erneuerung tatsächlich ausgerichtet wurde. Diese Entwicklung verlief dynamisch: Die Reaktionen auf die ersten Reformschritte beeinflussten deutlich den weiteren Verlauf der Reform. Wichtige Akteure waren die neu geformten Bischofskonferenzen, die die Reform – wie von der Liturgiekonstitution vorgesehen – durch ihre Anfragen und Anträge wesentlich mitgestalteten. Liturgiewissenschaftler und vereinzelt auch Vertreter anderer Disziplinen versuchten die Bedingungen für eine volkssprachliche Liturgie und speziell im deutschen Sprachraum auszuloten. Kurzzeitig verdrängte die Diskussion um die neuen Hochgebete das Gespräch über die noch zu entwickelnde deutsche liturgische Sprache, bereitete aber den ab diesem Zeitpunkt verbindlichen Übersetzungsmodus der Gebete vor. Entsprechend konkretisierten sich die Vorstellungen der deutschen Sprache für die Liturgie. Mit Veröffentlichung der ersten Übersetzerinstruktion endeten die theoretischen Überlegungen und konzentrierten sich auf die konkrete Gestaltung der Gebetssprache und ihrer Inhalte. Neben der Forderung nach Neuschöpfungen wuchs das Bewusstsein für die Bedingungen der Verständlichkeit liturgischer Texte immer stärker. Durch die Erprobung der übertragenen Gebete in der Liturgie gelangte man schließlich zum deutschen Messbuch und schuf damit eine deutsche Liturgiesprache.

3.1. Von „Sacram Liturgiam“ bis „Tres abhinc annos“

Nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, noch während des Konzils, begann die Liturgiereform. Das Motuproprio „Sacram Liturgiam“ (SL) präziserte im Jahr 1964 den Rahmen der Bischofskonferenzen, die erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution „Inter Oecumenici“ (IO) deren Vorgehensweise und erste Übersetzungsvorschriften. „Tres abhinc

annos“ (TAA)⁴³³ änderte 1967 den Ordo Missae und gab den Kanon für eine Übersetzung in die Volkssprachen frei. Um den Verlauf der Entwicklung darzustellen, wird im Folgenden vor allem auf die zeitgenössischen Diskussionen und Bewertungen zurückgegriffen.

3.1.1. Sacram Liturgiam (25. Januar 1964) – Kompetenzen der Bischofskonferenzen

Das Motuproprio *Sacram Liturgiam* vom 25. Januar 1964 setzte erste Teile der Liturgiekonstitution in Kraft und verkündete die Gründung des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“ (DEL 179). Die Artikel SL 9 (DEL 188) und SL 10 (DEL 189) behandeln die Kompetenzen der Bischofskonferenzen für die Zulassung der Volkssprache aufgrund von SC 36: einerseits wird die Bestätigung der Übersetzungen durch den Apostolischen Stuhl (SC 36,3) nochmals eingefordert, andererseits die Festlegung der „bestimmten Gebiete“ („*competentes varii generis territoriales*“ – SC 22,2) als Nation definiert. Dazu kommen die Notwendigkeit einer Zweidrittelmehrheit für die Fassung von Beschlüssen der Bischofskonferenzen sowie die Möglichkeit der Einladung von Koadjutoren und Weihbischöfen zu den Sitzungen. Nach der Tragweite der Konzilsbeschlüsse waren einige Theologen über den zögerlichen Anfang der Liturgiereform enttäuscht.⁴³⁴ Aber der Vorsatz der stufenweisen Umsetzung des Konzils (der „sich bei der praktischen Anwendung des Konzilsdokumentes sofort aufdrängte“⁴³⁵) und die Angst vor überstürzten Entscheidungen und mangelnder Vorbereitung ließen nichts anderes zu.⁴³⁶

⁴³³ II. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* „Tres abhinc annos“ vom 4. Mai 1967.

⁴³⁴ Vgl. Lengeling, *Werden und Bedeutung*, 69*.

⁴³⁵ Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 81. Später schreibt IO 4 diesen Grundsatz fest.

⁴³⁶ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 81. Durch die schrittweise Umsetzung der Liturgiereform wollte das Consilium Zeit gewinnen, um Laien und Klerus auf die einzelnen Reformschritte vorzubereiten. Dadurch erhoffte man sich eine fruchtbare Umsetzung der Reform unter Einbeziehung aller Gläubigen und die Verhinderung eines unvermittelten Umbruchs in der Liturgie. Vgl. ebd., 121f.

Streit um Zuständigkeiten

Große Empörung⁴³⁷ wurde durch die Formulierung „*a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali propositas, ab Apostolica Sede esse rite recognoscendas atque probandas*“ in Nr. 9 hervorgerufen, die in der endgültigen Fassung nicht mehr auftauchte. Dies hätte nur ein Vorschlagsrecht der Bischofskonferenzen für die anstehenden Übersetzungen der liturgischen Texte bedeutet, während die Konstitution von einem Approbationsrecht spricht.⁴³⁸ Die überarbeitete Endfassung von *Sacram Liturgiam* nahm das auf und sprach von der Erstellung und Approbation durch die Bischofskonferenzen („*conficiendas et approbandas esse*“), aber auch von einer Bestätigung durch den Heiligen Stuhl („*probanda seu confirmanda*“), wie sie SC 36,3 fordere. Damit begann bereits die erste Ausdehnung der Befugnisse der Kurie über die Intention der Konzilsbeschlüsse hinaus, da SC 36,4 keine Überprüfung bzw. Billigung der Übersetzung vorsieht und nach 36,3 nur die Beschlüsse der Bischofskonferenzen durch den Apostolischen Stuhl gebilligt werden sollten.⁴³⁹

⁴³⁷ Vgl. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 71*. Die Unvereinbarkeit von SC 36,4 und SL 9 verursachte große Unruhe. Es wurde öffentlich gefragt, wie dieser Widerspruch entstanden sein könnte. Da man Papst Paul VI. als Befürworter des Subsidiaritätsprinzips und der Dezentralisierung der bisher römischen Machtbefugnisse wahrnahm, wollte man ihm keine bewusste Opposition zu den Konzilsbeschlüssen unterstellen. Als Schuldige machte man also eine übriggebliebene vorkonziliare Einstellung aus und meinte eine bewusste Opposition der Kurie gegen die Beschlüsse des Konzils.

⁴³⁸ „*a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali, de qua supra, approbari debet*“ SC 36,4. Vgl. Lengeling, Werden und Bedeutung, 70*. „Allerdings schränkte der Artikel IX das Entscheidungsrecht der Konferenzen wieder ein, indem er Prüfung und Approbation der muttersprachlichen Texte zunächst für das Stundengebet, sodann für alle liturgischen Texte dem Heiligen Stuhl reservierte. Dieser Artikel fiel schon gesetzestechnisch aus dem Rahmen der übrigen Artikel.“

⁴³⁹ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Zum Apostolischen Schreiben „*Sacram Liturgiam*“, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Münster 1965, 259–268, hier: 267; McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs, 92; Rau, Die Feiern der Gemeinden; Nikolasch, Das liturgische Recht, 152. Emil Joseph Lengeling merkte an, dass eine andere Interpretation von SC 36,4 durchaus möglich gewesen wäre. Trotzdem begrüßte er die Anerkennung

Der Sekretär des Consilium, des Rates zur Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, Annibale Bugnini und sein Mitarbeiter Piero Marini, sahen die Ursache für diese „Ungenauigkeit“ der zuerst im Osservatore Romano veröffentlichten Fassung bei den Schlussredakteuren des Motuproprio:⁴⁴⁰ Konzilssekretariat und Ritenkongregation, die das Dokument nach seiner Fertigstellung und Übergabe an den Papst noch einmal überarbeitet hatten und Einsprüche der Kardinäle des Consiliums gegen die Änderungen nicht berücksichtigten.⁴⁴¹ So wurde *Sacram Liturgiam* nach den ersten kritischen Reaktionen – vor allem wegen der ekklesiologischen Implikationen, die entgegen dem ausdrücklichen Konzilswillen auf eine Weiterführung des Zentralismus schließen ließen – durch das Sekretariat des Consilium vor der amtlichen Veröffentlichung in den AAS korrigiert.⁴⁴² Die neue Zugriffsmöglichkeit der Kurie auf die Übersetzungen der Bischofskonferenzen blieb aber bestehen.

Die erste rechtliche Grundlage für die Umsetzung der anstehenden Reform wurde, abgesehen von den eben genannten Kontroversen, vor allem wegen der Verwirklichung der in den Konzilssitzungen umstrittenen Kompetenzen der Bischofskonferenzen, die Liturgie selbstständig zu ordnen, freudig aufgenommen.⁴⁴³ Aber schon im

und Inkraftsetzung der Rechte der Bischofskonferenzen, wie sie SC 36 vorsieht – besonders weil sie im Gegensatz zum bisher geltenden Recht (Approbation der liturgischen Bücher durch den Heiligen Stuhl) standen. Auch Frederick R. McManus stellt die Interpretation des Motuproprios in Frage, da die Liturgiekonstitution selbst keine Bestätigung der übersetzten Texte vorsehe.

⁴⁴⁰ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 82; Marini, A challenging reform, 38.

⁴⁴¹ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 78.

⁴⁴² Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 82. „Das war die erste von den vielen subsidiären Aktionen, die das ‚Consilium‘ im Bereich der Liturgie (...) im Verlauf seiner Geschichte leisten musste.“ – Letztlich erreichte die Ritenkongregation durch diesen „Zwischenfall“ das Gegenteil, von dem was sie intendiert hatte: die Position des Consiliums wurde gestärkt. Vgl. Marini, A challenging reform, 39.

⁴⁴³ Vgl. Lengeling, Zum Apostolischen Schreiben „Sacram Liturgiam“, 267; ders., Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 70*. Die Beschlüsse erlangen dann durch die Bestätigung des Papstes Gültigkeit.

ersten Schritt der Reform waren Versäumnisse sichtbar geworden, denn Veränderungen allein konnten die Reform nicht gelingen lassen. Es bedurfte einer Vorbereitung der Gläubigen auf die Neuerungen. Der damalige Schriftleiter der Quartalsschrift „Liturgisches Jahrbuch“, ⁴⁴⁴ Ferdinand Kolbe, bemerkte entsprechend eine verpasste Chance: „Inzwischen haben wir erfreulicherweise die deutschen Lesungen erhalten. (...) Haben wir dieses Ereignis in den Gemeinden entsprechend angekündigt und hervorgehoben? Leider waren die Einzelheiten nicht allgemein geregelt.“ ⁴⁴⁵

3.1.2. Inter Oecumenici (26. September 1964) – erste Übersetzungsregeln und Schritte in der Pastoral

Einige Monate nach *Sacram Liturgiam* brachte die erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution *Inter Oecumenici* Ausführungsbestimmungen zu SC. Sie wollte die Ziele der Liturgiereform – Erziehung der Gläubigen und Seelsorge – einschärfen (IO 5/DEL 203). Die dafür nötige tätige Teilnahme der Gläubigen ließ sie zu, wo dies ohne neue liturgische Bücher oder größere Vorbereitungen bereits möglich war, um so die schrittweise Umsetzung der Liturgiereform einzuleiten (IO 4/DEL 202).

Die Liturgie „in den Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens zu stellen“, war Ziel der Liturgiekonstitution wie dieser Instrukti-

⁴⁴⁴ Das „Liturgische Jahrbuch“ ist ein Publikationsorgan der Liturgiewissenschaft mit Orientierung auf die Liturgische Erneuerung, das u.a. die liturgische Praxis kritisch reflektiert. Vgl. Jürgen Bärsch, „Liturgisches Jahrbuch“ e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II. Uno sguardo dal periodo precedente il Concilio fino al 1980, in: *Rivista Liturgica* 100 (2013) 968–978. Auf Deutsch erschien der Artikel: Ders., Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils im Spiegel des Liturgischen Jahrbuchs. Ein Blick in die Zeit vom Vorabend des Konzils bis 1980, 1–7, hier: 1.

⁴⁴⁵ Kolbe, Die Liturgiekonstitution, 128. Ebenso berichteten über mangelnde Anweisungen zur Vorbereitung der Einführung liturgischer Neuerungen: Rennings, Instruktion, 34; Ernst Tewes, Situation und Aufgaben. Bericht auf dem Treffen der Deutschen Liturgischen Kommission mit den Beauftragten der Bistümer am 3.–5. Januar 1966 in Mainz, in: *LJ* 16 (1966) 38–46, hier: 40; Otto Mauer, Otto Schulmeister, Karlheinz Schmidthüs und Anton Böhm, Liturgiereform und Zukunft der Kirche. Eine Rundfrage über die Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 651–752, hier: 743.

on – nicht nur die tätige Teilnahme, die Zulassung der Volkssprache oder die Vereinfachung des Ritus, schrieb Norbert Höslinger.⁴⁴⁶ Für die Messe war es das Ziel „dieser Reformstufe“, die ganze Gemeinde als Subjekt der Feier zu definieren bzw. einzuführen. Dies wurde in der Aufteilung der Aufgaben der liturgischen Dienste sichtbar. Der Priester habe zwar eine „entscheidende Funktion“, aber auch andere hätten neben ihm Dienste zu erfüllen, damit die Feier gelingt und die Messe von der ganzen Gemeinde gefeiert wird.⁴⁴⁷ „Liturgie ist vielmehr gerade das, was in der Gemeinde, von ihr und für sie geschieht, im vielfältigen Zusammenspiel der kirchlichen (d. h. also: innergemeindlichen) Funktionen, deren besondere Dienste und Vollmachten jeweils um der Gemeinde willen da sind.“⁴⁴⁸ Höslinger wies in diesem Zusammenhang nochmal darauf hin, dass dies für die Gemeinde nicht andauernde Aktivität bedeutete, sondern auch das Schweigen und Hören zur tätigen Teilnahme gehören. Aber das Singen, Sprechen „und in erster Linie die persönliche Hingabe des einzelnen [sind] ihre vornehmlichste Aufgabe.“⁴⁴⁹ Dass tätige Teilnahme nicht Aktionismus bedeutet, war also am Anfang der konziliarer Liturgiereform, mit den ersten praktischen Schritten, vollkommen klar.

⁴⁴⁶ Vgl. Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 196.

⁴⁴⁷ Vgl. Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 197. „Dieses Anliegen der *Instructio*, das in den Kern der liturgischen Erneuerung trifft, kommt im ganzen Text, vor allem aber in den Punkten 32, 33, 48, 49, 50, 51, 56, 57 und 59 zum Ausdruck.“ (Ebd.) Auch Karl Berg, der Regens des Salzburger Priesterseminars und späterer Erzbischof Salzburgs, der sich für die Umsetzung der Liturgiereform im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils einsetzte, beschrieb, dass durch die Aufgabenverteilung die Laien als wirkliche Träger liturgischer Dienste sichtbar werden. Vgl. Karl Berg, *Von der Instructio zu den Richtlinien*, in: *HfD* 18 (1964) 2–9, hier: 3.

⁴⁴⁸ Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 455. „Es gibt in der Liturgie nichts, was unabhängig von der Gemeinde ohne sie geschehen oder sein Wesen haben könnte. (...) Im Grunde scheint dies der einzige Maßstab der Erneuerung: die Liturgie soll so gestaltet werden, daß sie die Liturgie der gegenwärtigen Gemeinde ist.“

⁴⁴⁹ Vgl. Höslinger, *Wie können wir uns vorbereiten?*, 197f. Unterstützt wurde diese Wahrnehmung der Liturgie durch die Veränderung der Position des Priesters, der die Lesungen nun auf dem Priestersitz sitzend anhört. Vgl. ebd., 198.

Zulassung der Volkssprachen

Die Instruktion begann mit der sprachlichen Öffnung der Liturgie und gab neben Lesungen und Fürbitten die Ordinarius-, Prozessions- und Zwischengesänge, Akklamationen, einige Gruß-/Dialogworte⁴⁵⁰ und das Vaterunser für die Volkssprache⁴⁵¹ frei (IO 57/DEL 255) – die Präsidialgebete nur mit besonderer Genehmigung des Heiligen Stuhls (IO 58/DEL 256). Zuvor hatte es noch Kontroversen um diese Erlaubnisse gegeben. Bei der Überprüfung des Schemas, das vom Consilium im Juni 1964 gebilligt worden war, kam aus der Ritenkongregation unter dem Vorsitz von Kardinal Larraona Widerspruch zum Umfang der Erlaubnisse: Die Instruktion gehe besonders für den Gebrauch der Volkssprache über die Liturgiekonstitution hinaus. Sie dürfe nicht einzelne Strömungen begünstigen, wie jene, welche die Volkssprache als eigentliche Sprache der Liturgie sehen und Latein als Ausnahme. Bei näherer Betrachtung dieser Einwände durch das Consilium stellte sich heraus, dass die Instruktion nur Richtlinien für die Bestätigung der Beschlüsse der Bischofskonferenzen festlegte,

⁴⁵⁰ Die Freigabe einiger Kurzformeln für die Volkssprache bedauert Heinrich Rennings, da er sie für ein geeignetes Zeichen der bestehenden Einheit im lateinischen Ritus bei gleichzeitiger breiter Verwendung der Volkssprache hält und in ihnen kein Hindernis zum Verständnis der (sonst volkssprachlichen) Liturgie erkennt. Vgl. Rennings, Instruktion, 138f.

⁴⁵¹ Als Reaktion darauf, dass nun alle das Vaterunser auch in der Liturgie in ihrer Volkssprache beten konnten, beauftragten u.a. die katholische und evangelische Kirche Deutschlands Vertreter mit der Erstellung eines ökumenisch einheitlichen Textes des Vaterunsers. Dieser wurde 1966 vor allem mit Rückgriff auf die traditionellen Formulierungen und mit einer Korrektur durch den Urtext erstellt. 1967 wurde dieser Text (bis auf die Anrede) von den ACK-Kirchen für den deutschsprachigen Bereich anerkannt, ab Ostern 1968 war er verbindlich. Vgl. Joseph Pascher, Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes, in: LJ 18 (1968), 65–71, hier: 65f und 68. Die Grundsätze zur Formulierung des gemeinsamen Vaterunsertexts „aus der Werkstatt der Puchberger Beauftragten-Konferenz“ sahen vor, dass der gemeinsame Text so weit wie möglich aus den bisher gebrauchten Übersetzungen zusammengestellt werden sollte, soweit keine exegetischen Erkenntnisse dagegen sprachen. Bei Unterschieden der Textfassungen sollte nach Bibel und modernem Sprachempfinden die „angemessenste Fassung“ ausgewählt oder eine neue geschaffen werden. Vgl. Johannes Wagner, Zum neuen gemeinsamen Text des Herrengebetes, in: Gd 2 (1968) 2f, hier: 2.

welche ihnen im April 1964 durch Consilium und Papst bereits gestattet worden waren. Nach einer gemeinsamen Sitzung der Ritenkongregation und des Consiliums erhielt die Instruktion im September 1964 ihre endgültige Fassung und wurde veröffentlicht.⁴⁵² Bevor sie im März 1965 in Kraft trat, bereiteten sich die Diözesen vor: Praxistests, Einführung der Gläubigen in die neuen Möglichkeiten und Vorschriften sowie die Vorbereitung der Übersetzung der liturgischen Texte und deren Druck waren zu leisten.⁴⁵³

Die Präfationen wurden noch nicht für die Volkssprachen freigegeben, da sie Teil des Kanons seien und man die dazugehörigen Chormelodien erhalten wollte – so die offizielle Begründung. Im Hintergrund stand aber, dass einige Väter fanden, dass der Volkssprache bereits ein zu großer Raum zugestanden wurde.⁴⁵⁴ Heinrich Rennings, einer der für die Liturgiereform besonders engagierten Theologen, bemerkte kurz nach Veröffentlichung der Instruktion dazu, dass in diesem Bereich noch weitere Veränderungen zu erwarten waren und daher eine Freigabe zu diesem Zeitpunkt nicht sinnvoll war. Zudem sollte man die Erfahrungen mit den neuen Freigaben abwarten.⁴⁵⁵ IO 58/DEL 256 war eine Einladung an die Bischofskonferenzen „vom Propositionsverfahren Gebrauch zu machen“.⁴⁵⁶ Dieser Möglichkeit folgend erhielten die Deutsche und Österreichische Bischofskonferenz auf Anfrage beim Consilium bald die Erlaubnis, die Orationen in der Volkssprache zuzulassen.⁴⁵⁷

Vorgaben für die Übersetzung

Entsprechend der Zulassung der Volkssprache für Teile der Liturgie beschäftigte sich IO 40 (DEL 238) mit dem praktischen Aspekt: der Erstellung der Texte. Die Übertragung bzw. Übersetzung in die Volkssprache soll von den (lateinischen) liturgischen Tex-

⁴⁵² Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 865–869.

⁴⁵³ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 122f.

⁴⁵⁴ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 126. Beide offiziellen Begründungen werden im weiteren Verlauf der Diskussion entkräftet.

⁴⁵⁵ Vgl. Rennings, Instruktion, 141.

⁴⁵⁶ Vgl. Rennings, Instruktion, 142.

⁴⁵⁷ Vgl. Höslinger, Wie können wir uns vorbereiten?, 195; Berg, Von der Instructio zu den Richtlinien, 4.

ten ausgehen, an denen sich auch die biblischen Perikopen orientieren sollen. Sie können aber mit Blick auf den Urtext oder eine andere Bibelübersetzung überarbeitet werden, um ihre Aussage zu verdeutlichen (IO 40a/DEL 238). Heinrich Rennings kommentierte, die volkssprachlichen Texte sollten zwar den Sinn entsprechend der lateinischen Vorlage wiedergeben, könnten deren sprachlichen Aufbau aber in Anpassung an die Strukturen der Zielsprache verlassen.⁴⁵⁸ Entsprechend verwendete die deutsche Version der Instruktion, die er erstellt hatte, durchgängig „Übertragung“,⁴⁵⁹ während in der offiziellen Fassung „*interpretatio*“ mit „Übersetzung“⁴⁶⁰ wiedergegeben wurde. Rennings begründete seine Wortwahl mit der in der Instruktion fast ausschließlich gebrauchten Verbindung „*interpretatio popularis*“ für die volkssprachlichen Texte, die erstmals in SL 9 (DEL 188) in Verbindung mit dem Stundengebet auftauchte.⁴⁶¹ Damit gab es zum ersten Mal eine nähere Bestimmung der Übersetzung der liturgischen Texte. Der Anspruch der Anpassung an den Menschen und der Inkulturation, die die Liturgiekonstitution erhebt,⁴⁶² sah Rennings als Grund dafür und formulierte damit für den deutschen Sprachraum eine erste theologische Begründung für die Gestaltung der Volkssprache der Liturgie.

Für die Sprache der Liturgie begann mit der Wortwahl der Instruktion eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber der lateinischen Vorlage. *Sacrosanctum Concilium* verwendet in SC 36,4

⁴⁵⁸ Vgl. Rennings, Instruktion, 87.

⁴⁵⁹ Z.B. Rennings, Instruktion, 84.

⁴⁶⁰ DEL 238.

⁴⁶¹ Vgl. Rennings, Instruktion, 85f.

⁴⁶² „Daß faktisch die Grenzen zwischen Übersetzung und Übertragung oft nicht genau abzustecken sind, zumal wenn es um poetische Texte geht, liegt auf der Hand. (...) Im übrigen steht die Instruktion mit dem Ausdruck *interpretatio populi* ganz in der Linie der Konstitution, die so häufig von Anpassungen an die Eigenart und Überlieferungen der Völker und an unsere Zeit spricht (...). Die mit dem Terminus „Übertragung“ gemeinte Sache ist im Grunde nichts anderes als die Anwendung der Erkenntnis, daß muttersprachliche liturgische Texte – bei aller Treue zum Urtext – dem Empfinden, Fühlen, Denken der betreffenden Volkssprache akkommodiert sein müssen, wenn sie wirklich Eigentum dieser Menschen und Ausdruck ihrer Art werden sollen.“ Rennings, Instruktion, 87.

den Begriff „*conversio*“ für die Übersetzung der liturgischen Texte oder „*versio vernacula*“ in SC 101,1. IO 40a (DEL 238) verwendet „*interpretatio popularis*“ für die liturgischen Texte im Unterschied zu „*versio*“ für die Bibelübersetzung(en) und legte auch mit der weiteren Wortwahl nahe, dass der biblische Text eine größere Nähe zum lateinischen Wortlaut haben musste als der liturgische.⁴⁶³ „*Interpretatio* dürfte weiter zu fassen sein und eröffnet eine größere Möglichkeit, auf die Eigentümlichkeiten der betreffenden Muttersprache und die ihr zugrundeliegenden Denk- und Ausdrucksstrukturen einzugehen. *Versio* hingegen bindet stärker an den lateinischen Text.“⁴⁶⁴ In diesem Sinne lässt sich „*interpretatio popularis*“ als Realisierung der Inkulturation durch den liturgischen Text verstehen.⁴⁶⁵

Im Zusammenhang mit der Instruktion wurden weitere allgemeine Anforderungen an die liturgische Sprache formuliert: Die Ansprache Papst Paul VI. an das Consilium vom 29. Oktober 1964⁴⁶⁶ anlässlich der Fertigstellung von *Inter Oecumenici* forderte für die auszuarbeitenden Texte der Liturgie neben der theologischen Korrektheit auch Schönheit. Sie sollen „nach den Regeln auserlesener Kunst abgefaßt sein“, den „Geist religiöser Frömmigkeit ausstrahlen“ und eine einfache, kurze Form haben (DEL 300). Norbert Höslinger betonte, es sei darauf zu achten, dass die Reform durch Beachtung der Tradition und ihre „harmonische“ Verbindung mit dem Neuen (DEL 302) eine Erneuerung der Liturgie und keine „Revolution“ werde.⁴⁶⁷

Die Aufzählung der erforderlichen Kompetenzen für die Übersetzung (IO 40b/DEL 238) betonte die Anforderungen an die Erstellung der Texte und ihrer späteren Verwendung. Die Einheitlichkeit in einem Sprachraum (IO 40c/DEL 238) sei sinnvoll und der tätigen Teilnahme zuträglich, besonders bei den Texten die vom

⁴⁶³ Vgl. Rennings, Instruktion, 86f.

⁴⁶⁴ Rennings, Instruktion, 87.

⁴⁶⁵ *Liturgiam Authenticam* grenzte sich später ausdrücklich von dieser Idee und diesem Sprachgebrauch ab.

⁴⁶⁶ Allocutio Pauli VI. ad „Consilium“ (Ansprache Papst Pauls VI. an das „Consilium“) (DEL 299–302).

⁴⁶⁷ Vgl. Norbert Höslinger, Die neue Instructio über die Liturgie, in: BiLi 38 (1964/65) 125–134, hier: 134.

Volk zu sprechen seien.⁴⁶⁸ Die Zusammensetzung der für die Übertragung der liturgischen Texte zuständigen Liturgischen Kommission (IO 44/DEL 242) zeigte wiederum die pastorale Ausrichtung der Liturgiereform.

Nachdem die Übersetzung nun angegangen werden konnte, rückte unter den Liturgiewissenschaftlern langsam ein neues Problem in das Sichtfeld: der würdige Vortrag der Gebete.⁴⁶⁹ Dieses Feld war durch die lateinische Sprache bisher nicht besonders beachtet worden und erhielt durch die Volkssprache und die Ansprüche für die tätige Teilnahme der Gläubigen nun Aufmerksamkeit.

Pastorale Einleitung der Reform

Neben den Hinweisen für die Einführung der Volkssprache legte *Inter Oecumenici* Wert auf einen pastoralen Beginn, also eine Erklärung der Reform, um den Konzilszielen so gut wie möglich zu entsprechen. Die stufenweise Umsetzung, unterstützt durch die dazugehörige „Unterweisung“ („catechesim“), sollte es den Gläubigen erleichtern, die Veränderungen aufzunehmen (IO 4/DEL 202). Schon vor dem Konzil hatte man mit dieser Vorgehensweise gute Erfahrungen bei Änderungen in der Liturgie gemacht. Dementsprechend verteidigte Heinrich Rennings diese Methode als den „einzig möglichen und rechten Weg“,⁴⁷⁰ auch wenn er Verständnis hatte, dass manche schnell wieder einen „festen“ Zustand erreichen wollten. Wenige Einföhrungstermine hätten große Verwirrung verursacht und die Orientierung erheblich erschwert. Entsprechend ermahnte er, die sich bietenden Chancen der Umsetzung und Erläuterung zu nutzen.⁴⁷¹ Ebenso erneuerte die Instruktion die Mahnung der Liturgiekonstitution, Liturgie und Seelsorge lebendig zu verbinden (SC 9) – also Gemeindeleben und Glaubenserziehung in Bezug zum Gottesdienst zu vollziehen – bzw. sie über ihn nicht zu vernachlässigen (IO 7/DEL 205).⁴⁷² Zur

⁴⁶⁸ Vgl. Rennings, Instruktion, 88f. „Bei der Abwehr eines Perfektionismus und gleichzeitig eines Dilettantismus stehen die verantwortlichen Gremien vor einer schwierigen Aufgabe.“ Ebd., 89.

⁴⁶⁹ Vgl. Rennings, Instruktion, 140.

⁴⁷⁰ Rennings, Instruktion, 26.

⁴⁷¹ Vgl. Rennings, Instruktion, 24–26.

⁴⁷² Vgl. Rennings, Instruktion, 30. In der Stärkung des Glaubens durch die Liturgie besteht für Rennings der Sinn der Liturgiereform. Vgl. Martin

Durchführung der konziliaren Liturgiereform sollten in einem ganzheitlichen Ansatz Liturgie, Predigt, religiöse Erziehung und Katechese ineinandergreifen.⁴⁷³ Ähnlich äußerte sich der Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer,⁴⁷⁴ der sich beharrlich für die Liturgische Erneuerung einsetzte: Die Zeit des Wartens auf die Liturgiereform sei durch eine gleichzeitige Einführung aller Neuerungen unnötig lang und so zur Belastung geworden. Die Disziplin des Klerus hätte eine schwere Probe bestehen müssen, wenn man darauf hätte warten wollen, dass alles fertig ausgearbeitet gewesen wäre, bevor man mit ersten Neuerungen begann. Zudem wäre dies für die Gläubigen vielleicht ein Schock gewesen, den man nun durch fortschreitende Vorbereitung zu verhindern oder zumindest zu mildern hoffte.⁴⁷⁵ Die mit der Reform befassten Liturgiewissenschaftler waren sich also einig, dass das gewählte Vorgehen richtig war. Sicherlich war aus der Praxis entsprechender Widerspruch gekommen, der diese wiederholten Erklärungen desselben provoziert hatte. Neben der guten Möglichkeit, die Gläubigen liturgisch zu bilden, wurden aber auch die technischen, organisatorischen und finanziellen Nachteile dieser Form der Umsetzung gesehen.⁴⁷⁶ Trotzdem überwog die positive Beurteilung

Klöckener, Heinrich Rennings (1926–1994), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 2, Münster 2011, 946–958, hier: 951.

⁴⁷³ Vgl. Anselm Schwab, Zur *Instructio ad executionem constitutionis de sacra liturgia recte ordinanda*, in: HfD 18 (1964) 126–129, hier: 126f.

⁴⁷⁴ Zur Person: Andreas Heinz, Balthasar Fischer (1912–2001), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 330–340.

⁴⁷⁵ Vgl. Fischer, Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution, 77. Auch Ferdinand Kolbe unterstützt mit diesen Argumenten später die stufenweise Umsetzung der Liturgiereform. Vgl. Ferdinand Kolbe, Fortgang der Liturgiereform, in: LJ 16 (1966) 1, hier: 1; Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 259f. Lengeling spricht von einer „pastoralpsychologischen Zweckmäßigkeit“. Ebd., 259.

⁴⁷⁶ Vgl. Höslinger, Wie können wir uns vorbereiten?, 195. Vor allem ging es hierbei um die Risiken der Verlage und die Kosten der Kirchengemeinden für die Anschaffung nur kurzfristig zu verwendender Bücher. Diese praktischen Aspekte waren für Norbert Höslinger als Leiter des „Volksliturgischen Apostolats“ (später Pius Parsch Institut) und Schriftleiter der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ naheliegend. Vgl. Peter Schubert, Norbert Wolfgang Höslinger verstorben, <http://www.stift-klosterneuburg.at/resources/files/2011/4/4/1552/presse-dr-norbert.pdf>.

des Verfahrens. „Diese vorausgehende und begleitende katechetisch-homiletische Ausdeutung gehört zu den großen Seelsorgsanliegen des Konzils.“⁴⁷⁷ Sie wurde von der Instruktion als eine Aufgabe genannt, die durch die Seelsorger mit Eifer und Geduld ausgeführt werden sollte (IO 19/DEL 217). Es war klar, dass es für den Erfolg der Liturgiereform vor allem auf die Geistlichen vor Ort ankam.⁴⁷⁸ Thomas Vismans berichtete, dass dies durch die Instruktion stärker eingefordert wurde als durch die Liturgiekonstitution. Die praktischen Neuerungen brachten die Seelsorger dazu, Ziele und Anliegen der liturgischen Erneuerung zu erklären. So begann sich die „Tiefenwirkung“ von SC zu entfalten – auch wenn einige Fragen offen blieben und die neue Situation unübersichtlich war.⁴⁷⁹ Die Weisung, Übergangsfristen und nähere Bestimmungen zur Umsetzung der Reformen festzulegen (IO 10/DEL 208), verdeutlichte die pastorale Zielsetzung von Instruktion und Konstitution; ebenso wie die Anweisung, durch Vermeidung von doppeltem Vollzug (IO 32–33/DEL 230–231) und Vereinfachung der Zeichen den Riten den „Glanz edler Einfachheit“ (*„nobili illa simplicitate“*) zu geben – entsprechend dem „Zeitempfinden“ (*„nostrae aetate menti“*) (IO 36/DEL 234 und SC 34). „[J]ede störende Verfeierlichung des Vollzuges“⁴⁸⁰ sollte unterlassen werden, um die Gläubigen durch diese „Verdeutlichung“ mit den liturgischen Handlungen unmittelbar anzusprechen.⁴⁸¹ Die Liturgie sollte auf diese Weise zum Motor der Erneuerung, Belebung und Festigung des Glaubenslebens werden und auf das alltägliche Leben ausstrahlen.⁴⁸² Die Fachleute der Reform prie-

⁴⁷⁷ Fischer, Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution, 78.

⁴⁷⁸ Vgl. Schwab, Zur Instructio ad exsecutionem, 126.

⁴⁷⁹ Vgl. Vismans, Das Echo auf die Liturgiekonstitution, 118.

⁴⁸⁰ Schwab, Zur Instructio ad exsecutionem, 127. „Diese edle Einfachheit entspricht auch viel mehr dem Menschen von heute und entspricht der Liturgie selber.“

⁴⁸¹ Vgl. Berg, Von der Instructio zu den Richtlinien, 7.

⁴⁸² Vgl. Berg, Von der Instructio zu den Richtlinien, 8. Berg wies darauf hin, dass letztlich nicht die Art der Gestaltung des Gottesdienstes wichtig war, sondern das („höchstmögliche“) Lob Gottes und der Dienst in der Kirche. Dafür sei die Vorbereitung und *Ars celebrandi* des Priesters wesentlich, der er sich als Regens auch widmet, ebenso die Einhaltung der Vorschriften, um die Einheit der Kirche zu wahren. Vgl. ebd., 8f. „Wichtig ist deshalb die

sen also die „neuen Ideale“ der Liturgie und setzten große Hoffnungen in ihre Verwirklichung. Dass die Vorbereitung auf die Reformen in der Praxis nicht immer gelang, sieht man aber an der Wertung Klaus Gammers,⁴⁸³ des heute umstrittenen,⁴⁸⁴ zwischen Reform und Tradition hin und her gerissenen⁴⁸⁵ Liturgiewissen-

priesterliche Haltung in der Liturgie. Das liturgische Tun muß von einem tiefen Glauben und von großer Ehrfurcht erfüllt sein. Wir wollen jede Hast und Unordnung meiden. Wir wollen die Gebete und Lesungen vorbereiten, studieren, einüben. Für die Seelsorge wird es ein großer Gewinn sein, wenn die Priester einer Pfarre sich gemeinsam auf die Liturgiefeier vorbereiten.“ Ebd., 9.

⁴⁸³ Zur Person siehe: Angelus A. Häußling, Klaus Gamber (1919–1989), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 365–375; Wilhelm Nyssen (Hg.), Simandron – der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989) (Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia – Oriens im Erzbistum Köln 30) Köln 1989.

⁴⁸⁴ Der traditionalistisch orientierte Moralthologe Johannes Bökmann nannte Gamber in der Einleitung zum Nachruf von Wilhelm Nyssen einen „hochgeschätzten Liturgiker“ und eine „geistliche Oase in der Wüste der Banalitäten und des ‚schwerwiegenden Traditionsbruchs‘ durch die grassierenden und etablierten Mißbrauchs-Neuerungen“. Vgl. Wilhelm Nyssen, Klaus Gamber. Zum Gedenken, in: Theologisches 19 (1989) 363–366, hier: 363. Angelus Häußling hingegen schrieb, das Problem der Schriften Gammers bestehe in einigen voreilig gezogenen Schlüssen und unbewiesenen Behauptungen, die einer genaueren Überprüfung nicht standhielten. Seine methodischen Schwächen schienen auch in seinem Werk „Codices liturgici latini antiquiores“, das Häußling als sein bleibendes Verdienst klassifizierte, durch, dominierten es aber nicht, wie es bei anderen seiner Arbeiten der Fall sei. Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 368–371. Selbst der ihn positiv beurteilende Kölner Professor und Hochschulpfarrer Wilhelm Nyssen sprach von einer „Kühnheit mancher verwegenen liturgischen Thesen“ Gammers. Vgl. Nyssen, Klaus Gamber, 364.

⁴⁸⁵ In Gammers Schrift „Liturgie übermorgen“ wird an einigen Reformvorschlägen deutlich, dass er selbst an einer, wenn auch sehr behutsamen und beschränkten, Reform der Liturgie interessiert war. Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 12f. So auch Häußling, Klaus Gamber, 373. Die bis heute bei vielen andauernde Wahrnehmung, Gamber sei zu den Reformverweigerern zu zählen, beruhe vor allem darauf, so Häußling, dass sich eine so gesinnte Gruppe in ihrer Argumentation auf ihn beruft. Er selbst war kein kompletter Reformverweigerer. Er habe einer Liturgiereform „prinzipiell aufgeschlossen“ gegenüber gestanden, war aber von ihrer konkreten Umsetzung nach dem Konzil „tief beunruhigt“, da er die Voraussetzungen der Gegenwart

schaftlers. Er beschrieb die durch die Instruktion entstandenen „großen Neuerungen“ als „nicht alle ganz glücklich“:⁴⁸⁶ Es habe an Erklärungen gefehlt, sodass sie als Paradox und Abwertung des bisher Gelernten und Gelebten erschienen. Vor allem hatten die Neuerungen die meisten – Laien wie auch Priester und Liturgiewissenschaftler – unvorbereitet angetroffen. Als Grund für die Überraschung durch die Reform nannte Gamber den Pessimismus vieler, dass sich die bestehenden Zustände ändern könnten.⁴⁸⁷ Dass aus dieser eher konservativen Richtung Kritik an den Reformen kam, überrascht nicht. Aber auch Heinrich Rennings stellte fest, dass für die Mehrheit der Gläubigen, trotz der Bemühungen durch die Liturgische Bewegung lange vor dem Konzil, die Zeit zur Vorbereitung der Gemeinden wie auch des Klerus zu kurz gewesen war. Einen Grund sah er in der „mangelhafte[n] pastoral-liturgische[n] Ausbildung“ der Priester, die sich bei ihrer Schulung für die neuen Vorgaben offenbarte.⁴⁸⁸ Manche Priester hatten

nicht als von denen der Geschichte verschieden erkennen konnte und nicht ihre „Ungleichzeitigkeiten“ sah. Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 373f.

⁴⁸⁶ Vgl. Klaus Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes, 11f. Angelus Häußling erklärt die negative Bewertung der nachkonziliaren Veränderungen durch Gamber damit, dass diese großenteils viel zu spät gekommen seien und so Konflikte heraufbeschworen hätten. Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 373.

⁴⁸⁷ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 12. Zudem seien die jüngsten Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft, wie über die Entwicklung und Bedeutung des Eucharistiegebets, nicht mehr in die Liturgiekonstitution eingeflossen und es fehlte noch an Studien der christlichen Ur- und Frühgeschichte. Vgl. ebd., 16; Felix Messerschmid, Erwägungen eines Laien zur Liturgiereform, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen, Würzburg 1968, 61–80, hier: 68. „Formen und Sprache werden zwar gehorsam gewechselt; aber das geschieht oft ohne die Fähigkeit, jene tiefere Umsetzung zu leisten, die mit der Reform eigentlich gewollt ist.“ Ebd., 68f.

⁴⁸⁸ Vgl. Heinrich Rennings, Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa, in: Conc (D) 2 (1966) 156–158, hier: 157. Zur Vorbereitung gehörten richtige und rechtzeitige Informationen, die durch die Presse nicht gewährleistet seien. Vgl. Rennings, Instruktion, 34. In der gründlichen Vermittlung von Informationen zur Liturgie und ihrer Reform sah Rennings eine seiner Aufgaben, durch die er zur Umsetzung der Liturgiereform beitragen und so der Erneuerung der Kirche dienen wollte. Vgl. Klöckener, Heinrich Rennings (1926–1994), 951.

zudem ihre Gemeinden mit den Reformen überfordert, weil sie sie nicht im Kontakt mit den Gläubigen umsetzten. Rennings sah darin einen Verstoß gegen die Intentionen der Liturgiekonstitution, da SC 26 „die ganze Gemeinde [als] handelndes Subjekt“ der Liturgie benennt.⁴⁸⁹ Ein solches Urteil war für jemanden, der so nah mit der Reform verbunden war, wohl offensichtlich. Dem einfachen Klerus waren solche Zusammenhänge offenbar nicht klar. Hier zeigten sich also erste Diskrepanzen zwischen den gut informierten Protagonisten der Reform und denen, die sie in der Masse ausführen sollten.

Verantwortung für die Reform

Inter Oecumenici begann neben ersten Veränderungen der Liturgie, die Ekklesiologie der Liturgiekonstitution zu verwirklichen. IO 2 (DEL 200) manifestierte kirchenrechtlich die Befugnisse des Consilium zur Umsetzung bzw. Auslegung der Liturgiekonstitution und von *Sacram Liturgiam*.⁴⁹⁰ IO 8 (DEL 206) zeigt die Bischöfe als „Erstverantwortliche des gesamten Hirtenamtes“⁴⁹¹ und stützte damit die Ekklesiologie von SC. Ebenso geschah es in IO 10 (DEL 208), wo, wie in SC 28, die Verteilung der Aufgaben für die Liturgie festgelegt und die dezentrale Umsetzung der Liturgiereform durch die Bischofskonferenzen festgeschrieben wurde. Auch das Vokabular der Instruktion zeigte die „neue Kompetenzverteilung“, indem es Weisungen der regionalen Autoritäten mit denen des Papstes als „*decreta*“⁴⁹² gleichsetzte.⁴⁹³ Zugleich ent-

⁴⁸⁹ Vgl. Rennings, Die Verwirklichung der Liturgiereform, 157.

⁴⁹⁰ Vgl. Rennings, Instruktion, 19; Schwab, Zur Instructio ad exsecutionem, 127.

⁴⁹¹ Rennings, Instruktion, 31. Dass eine Anpassung der Liturgie an die konkreten Umstände einer Gemeinde und so eine natürliche Veränderung der Liturgie nur auf diesem Weg der individuellen Verantwortung möglich sei, betonte auch: Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 456.

⁴⁹² Als Dekret („*decretum*“) werden Erlasse der römischen Kurie bezeichnet, die, teilweise auf spezielle Anweisung des Papstes, als Verwaltungsakt auf eine Anfrage reagieren oder als Gesetz eine oder alle Teilkirchen betreffen. Eine eindeutige Definition des Begriffs ‚Dekret‘ gibt es nicht. Er kann auch einfach ein offizielles Dokument bezeichnen. Vgl. Hans Bernhard Meyer / Josef Schermann, Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe (Studien zur Pastoralliturgie 5), 18. Namensgleich gibt es Dekrete der Konzilien, wie u.a. das Dekret über die so-

hielt dieser Hinweis der Instruktion auf die rechtliche Umsetzung der Reform implizit eine Mahnung, die Liturgie nicht eigenmächtig zu verändern,⁴⁹⁴ die in IO 20 (DEL 218) explizit ausgedrückt wird.

Inter Oecumenici präziserte damit die Ekklesiologie von SC, die Heinrich Rennings als „gemäßigten regionalen Pluralismus“⁴⁹⁵ beschrieb, und definierte Verfahren und Zuständigkeiten für die Liturgische Erneuerung. Dabei blieben das Recht zu grundlegenden Änderungen der Liturgie und ihrer Bücher sowie der Billigung, die SC 36,3 vorsieht, beim Apostolischen Stuhl. Ebenso verblieb dort die Entgegennahme von Vorschlägen und Eingaben gemäß SC 40 (IO 21/DEL 219). Die Beschreibung „die heilige Liturgie, soweit sie die Gesamtkirche betrifft“ („*sacram Liturgiam in iis quae universam Ecclesiam respiciunt*“) stellte je nach Auslegung keine Einschränkung dar.⁴⁹⁶ IO 22 (DEL 220) verdeutlichte die Verbindlichkeit von Beschlüssen bzw. Dekreten der Bischofskonferenz für den einzelnen Bischof, für den sie nach päpstlicher Billigung dieselbe Verbindlichkeit haben wie Apostolische Dekrete.⁴⁹⁷ Während IO 23 (DEL 221) „einstweilen“ („*interim*“) die vorläufige Definition von Bischofskonferenz aus *Sacram Liturgiam* bestätigte und um die Möglichkeit von territorialen Autoritäten aus mehreren Nationen erweiterte, definierte IO 24 (DEL

zialen Kommunikationsmittel des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese Dokumente mit Gesetzeskraft betreffen vor allem die Disziplin in Teilaspekten des kirchlichen Lebens und Arbeitens. Vgl. ebd., 12 und 18.

⁴⁹³ Vgl. Rennings, Instruktion, 34.

⁴⁹⁴ Vgl. Rennings, Instruktion, 34.

⁴⁹⁵ Rennings, Instruktion, 53. Diesen definierte er mit folgenden Worten: „Die Präsenz der Kirche in einer sich einenden, aber noch stark differenzierten Welt erfordert liturgisch einen gemäßigten regionalen Pluralismus, d. h. unter Wahrung der Einheit im Wesentlichen sollen regionale Mannigfaltigkeiten zugelassen werden, zu welchem Zweck aus Vorstehern der Ortskirchen bestehende Gremien zu liturgischen Ordnungsinstanzen erhoben werden.“

⁴⁹⁶ Vgl. Rennings, Instruktion, 55.

⁴⁹⁷ Vgl. Rennings, Instruktion, 56. „Die Ordnung der Liturgie iuxta normas et spiritum gilt nicht nur für die Konstitution, sondern auch für die Dekrete (...), wobei das iuxta spiritum darauf aufmerksam macht, den Sinn und die Absicht einer Anordnung zu beachten.“

222) den (möglichen) Teilnehmerkreis, zu dem „aus pastoralen Gründen verantwortliche Kirchengebietsseelsorger“⁴⁹⁸ ohne Bischofsweihe gehören. IO 29 (DEL 227) regelte das Bestätigungsverfahren allgemein und IO 30 (DEL 228) im Besonderen für die Zulassung der Volkssprache und die Übertragung der liturgischen Texte. Wie schon in der endgültigen Fassung von SL 9 (DEL 188) wurde dabei eine Bestätigung der Texte durch den Apostolischen Stuhl vorgesehen, dazu ein Bericht über die Kriterien der Übertragung. Damit machte die Instruktion einen deutlichen Unterschied zwischen liturgischen Texten und der sonstigen Bestätigung bischöflicher Beschlüsse. Rennings kommentierte zu diesem Zeitpunkt noch optimistisch: „Über eine Prüfung der von der regionalen Autorität dekretierten volkssprachlichen Texte durch den Apostolischen Stuhl sagt die Instruktion nichts.“⁴⁹⁹ Er ließ keine Bedenken wegen eines eventuellen späteren Einspruchs des Heiligen Stuhls gegen vorgelegte Texte erkennen, sondern sah es eher als Vorteil, dass diese Möglichkeit offen blieb. So werde genug Sorgfalt auf die Texte verwendet und vorgesorgt, falls Bischofskonferenzen „zu keinen den Bedürfnissen der Seelsorge entsprechenden Ergebnissen kämen.“⁵⁰⁰ Anders schätzte dies Emil Joseph Lengeling ein, der ebenfalls durch und durch von der Liturgischen Bewegung geprägt war⁵⁰¹ und in der Dezentralisation die Zukunft der Liturgie sah.⁵⁰² Er hatte schon in seinem Kommentar zu *Sacram Liturgiam* Bedenken gegen diese Interpretation von SC 36,4 geäußert und wünschte sich mehr Autonomie für die Bi-

⁴⁹⁸ Rennings, Instruktion, 59.

⁴⁹⁹ Rennings, Instruktion, 67. Weiter bemerkt Rennings: „Die schnelle Bestätigung, die das Consilium bereits mehreren Bischofsversammlungen erteilt hat, läßt keine Sorge aufkommen, das Verfahren könne Verzögerungen ausgesetzt sein.“ (Ebd.)

⁵⁰⁰ Vgl. Rennings, Instruktion, 67. Rennings bemerkte vorausschauend: „Der Abschnitt VI zeigt, daß um die rechte Mitte [der liturgischen Leitungsbefugnisse, *Anm. d. Verf.*] gerungen wird und zeugt auch von dem Ernst, mit dem der Ausgleich gesucht wird. Freilich – mögen die Regelungen auf dem Papier noch so fein ausgetüftelt sein – wichtiger ist die Haltung, in der sie angewandt werden.“ ebd., 68. Ähnlich: Nikolasch, Das liturgische Recht, 154.

⁵⁰¹ Vgl. Richter, Emil Joseph Lengeling (1916–1986), 638–649.

⁵⁰² Vgl. Richter, Emil Joseph Lengeling (1916–1986), 640.

schofskonferenzen in dieser Frage.⁵⁰³ Diese Positionen zeigen, dass je nach Grad der Offenheit für weitere Entwicklungen die Regelungen für die Texte bzw. Sprache der Liturgie entsprechend positiv eingeschätzt wurden. Der Optimismus gegenüber der Ausführung der Bestimmungen und ihrer möglichen Ausdehnung, den man auch als blinden Fleck gegenüber dem tatsächlich Festgelegten interpretieren kann, rührte vor allem vom Vorgehen des Consiliums her, das sich als progressiver Gestalter der Liturgiereform und Verteidiger der bischöflichen Rechte präsentierte. Anders ist es nicht zu erklären, dass entschiedene Befürworter von Liturgiereform und Dezentralisierung der Gestaltungsrechte der Liturgie ruhig, wenn auch teilweise kritisch, mit ansahen, dass die Ziele der Liturgiekonstitution nach und nach eingeschrumpft zu werden begannen. Denn letztlich konnte die Pflicht zur Vorlage der liturgischen Texte von Anfang an als mangelndes Vertrauen in die Fähigkeiten der Bischofskonferenzen gewertet werden – die man zur Inkulturation der Liturgie ja eigens ermächtigt hatte, eigene Beschlüsse zu fällen – und als neue Hintertür für zentralistische Zugriffe auf die Liturgie der Ortskirchen.

Beginn der Liturgiereform in den Diözesen

Die Bischofskonferenzen setzten *Inter Oecumenici* für ihren Bereich um und erließen entsprechende Richtlinien, die vom Consilium bestätigt wurden.⁵⁰⁴ Zudem fragten sie in Rom immer wieder nach der Erlaubnis, weitere Messtexte in der Volkssprache beten zu können.⁵⁰⁵ Im März 1965 wurden die Orationen in der Volkssprache zugelassen – was den Druck von Seiten der Bischofskonferenzen nach weiteren Zugeständnissen noch erhöhte.⁵⁰⁶ „Die Erfahrungen mit der Volkssprache machten seit dem 7. März 1965 jeden Tag mehr das Unbehagen deutlich, das daher rührte, daß man lateinische Texte mit solchen in der Volkssprache umrahm-

⁵⁰³ Vgl. Lengeling, Zum Apostolischen Schreiben „Sacram Liturgiam“, 267.

⁵⁰⁴ Vgl. Beschlüsse der Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands am 6. November 1964 in Rom [Dokument], in: LJ 15 (1965) 174–177, hier: 174f; Erklärungen und Anweisungen zu den Beschlüssen der Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands vom 6. November 1964 über die Feier der heiligen Messe [Dokument], in: LJ 15 (1965), 181–185.

⁵⁰⁵ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 126.

⁵⁰⁶ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 126.

te.⁵⁰⁷ Schließlich erlaubte im April 1965 der Papst den Bischofskonferenzen, die Entscheidung über die Volkssprache in der Präfation selbst zu treffen.⁵⁰⁸ Die vorsichtige Zulassung der Volkssprache für die Liturgie rief also ein immer stärkeres Verlangen nach einer weiteren Erlaubnis hervor, dem die Bischöfe Ausdruck verliehen und dem der Papst schließlich nachgab. Hier verwirklichte sich ein vorbildlicher Prozess der Umsetzung der Liturgiekonstitution auch mit Blick auf die Ekklesiologie. Wie das immer stärkere Drängen nach der Volkssprache zeigte, wurde die Reform, trotz mancher Mängel in der Umsetzung, grundsätzlich positiv angenommen. Nur von „einigen Akademikerkreisen“ war Protest gegen die Einführung der Volkssprache zu vernehmen, der stark in die Öffentlichkeit getragen wurde.⁵⁰⁹ Weitere Schwierig-

⁵⁰⁷ Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 126. Ähnlich: Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 458.

⁵⁰⁸ Vgl. Reiner Kaczynski, *Theologischer Kommentar*, 106f; Meyer / Schermann, *Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet*, 424; Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst*, 338; Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 126. Trotz der Erweiterung der Zulassung der Volkssprache habe das Kirchenvolk großenteils eine vollständige Zulassung der Volkssprache für die Liturgie angestrebt. Besonders in den Niederlanden zeigte sich dies an der Verbreitung von Kanonübersetzungen und volkssprachlichen eucharistischen Hochgebeten. Vgl. ebd., 127.

⁵⁰⁹ Vgl. Tewes, *Situation und Aufgaben*, 41. Aus dem Bericht für die Kommission geht hervor, dass in vielen Bistümern aus diesen gebildeten Kreisen deutliche Kritik kam. Eine Begründung dafür sei der Verlust von Feierlichkeit durch den Wechsel der Sprache – wobei nicht genau auszumachen gewesen sei, was „Feierlichkeit“ für den Gottesdienst in diesen Gruppen überhaupt bedeute. Sonst seien durch die Einführung der Volkssprache eher Probleme gelöst worden als entstanden. Dazu passen die Ergebnisse einer nicht repräsentativen Umfrage der Una-Voce-Föderation, dass 39 Prozent der deutschen Katholiken („vor allem Akademiker“) sich auch Messen ganz auf Latein wünschten. Vgl. *Umfragen zur pastoralen Auswirkung der Liturgiereform in Deutschland*, in: LJ 19 (1969) 42–50, hier: 46. Später wird das Empfinden des Verlusts an Feierlichkeit mit einem Rückgang des volkssprachlichen Gesangs teilweise erklärt. Dieses Problem war allerdings großteils nur vorübergehend. Vgl. ebd., 49. Ähnliche Kritik aus „Akademikerkreisen“ berichten auch der Leiter des Liturgischen Instituts in Österreich, Anselm Schwab, sowie Rahner und Vorgrimler. Vgl. Anselm Schwab, *Zur muttersprachlichen Kanonübersetzung*, in: HfD 21 (1967) 143f, hier: 144; Rahner und Vorgrimler, *Kleines Konzilskompandium*, 40. Letzte-

keiten lagen in der Formulierung der vorläufigen Übersetzungen sowie der akustischen, kognitiven und emotionalen Verständlichkeit.⁵¹⁰ Dazu kam eine allgemein erhöhte Aufmerksamkeit für die Sprache, die sich in der Mahnung zeigte, in Zukunft auf „kritischen Umgang mit dem Wort und der Sprache“ bei der Priesterausbildung wie bei der Umsetzung der Reform Wert zu legen.⁵¹¹ Die positive Aufnahme der Anfänge der Liturgiereform erwähnten auch die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben an den Klerus im Herbst 1966 und sahen einen „segensreichen Beitrag (...) für die Vertiefung des christlichen Lebens“ durch die Realisierung der Reform. Gleichzeitig ermahnten sie eindringlich, die liturgische Disziplin zu halten und wandten sich gegen eine Ablehnung oder verzögerte Umsetzung.⁵¹² Sie hielten den Klerus zu gründlicher Vorbereitung und würdigem Vollzug der Gottesdienste an. Dabei gingen sie auf das Sprechtempo ein: „fromm und verständlich, gesammelt und ohne Hast“ sollten die Texte vorgetragen werden.⁵¹³ Die Einführung der Volkssprache führte also dazu, dass man sich über die Sprache der Liturgie verstärkt Gedanken machte und ihre textliche wie akustische Gestaltung immer sensibler wahrnahm. So wuchs langsam ein Gespür dafür, wie eine deutsche Liturgiesprache gestaltet sein könnte.

3.1.3. Tres abhinc annos (4. Mai 1967) – Messe in der Volkssprache und Ende der Kanonstille

Gleichzeitig zum Ringen um eine weitere Zulassung der Volkssprache wurde in Rom die Arbeit an einem neuen Dekret begonnen, um die seit der Veröffentlichung der ersten Instruktion deutlich gewordenen „Inkongruenzen“ abzuschleifen. So sollte die

re führen dies auf deren „Unfähigkeit zur Kommunikation, ihren Bildungsdünkel und ihr steriles Verhältnis zur Geschichte“ zurück, die diese Kreise hinter einem besonderen Anschein von Kirchlichkeit zu verbergen suchten.

⁵¹⁰ Vgl. Tewes, Situation und Aufgaben, 41; Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 48.

⁵¹¹ Vgl. Tewes, Situation und Aufgaben, 45.

⁵¹² Vgl. Schreiben der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe an die Geistlichen über gottesdienstliche Fragen vom 30. 9. 1966 [Dokument], in: LJ 16 (1966) 255f, hier: 255.

⁵¹³ Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe, 255.

liturgische Disziplin verbessert werden, die unter eigenmächtigen Veränderungen litt.⁵¹⁴ Das Consilium behandelte ab Oktober 1966 durch den Auftrag des Papstes zusammen mit der Ritenkongregation die Frage, ob der Kanon in der Volkssprache sowie die Erstellung neuer Hochgebete zugelassen werden sollten. Nachdem die Antwort positiv ausfiel, beauftragte das Consilium ab Februar 1967 gemischte Kommissionen der einzelnen Sprachgruppen mit der „wortgetreuen Übersetzung“ des Kanons, die sie in Kooperation mit den nationalen Liturgiekommissionen erstellten.⁵¹⁵ Auszüge aus der deutschen Übersetzung des römischen Kanons waren ab der ersten Ausgabe der Zeitschrift „Gottesdienst“ („Vorausnummer“) vom 29. Juni 1967 nach und nach erschienen und lösten ein reges Echo in der Leserschaft aus.⁵¹⁶

Änderung des Ordo Missae

Aus dem ursprünglich angedachten Dekret zu Verbesserung der liturgischen Disziplin wurde schließlich die zweite Instruktion zur Umsetzung der Liturgiekonstitution *Tres abhinc annos*. Sie vereinfachte den Messritus – auf Wunsch des Papstes, ohne die Struktur des Ordo dabei wesentlich zu ändern.⁵¹⁷ Die Überarbeitung des Ordo Missae (SC 50) war ein wichtiger Schritt der Liturgiereform. Im Laufe der Vorbereitungen erkannte das Consilium,

⁵¹⁴ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 874.

⁵¹⁵ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 127. Als die Bischofskonferenzen sie approbierten und zur Bestätigung einreichten, befand die Glau-benskongregation die Übersetzungen für zu frei und zu sehr vereinfacht. Vgl. ebd., 129. Es sollte keine Auslassungen im Vergleich zum lateinischen Text geben. Vgl. ebd., 130f. Zur Entwicklung der neuen Hochgebete siehe das entsprechende Kapitel „3.3.5.1. Neue Hochgebete“.

⁵¹⁶ Vgl. Karl Amon, Von der Arbeit am deutschen Kanontext, in: Gd 1 (1967) 3*f; Die deutsche Kanonübersetzung, in: Gd 1 (1967) 2. Mit der Ausgabe vom 27. November erschien die approbierte und konfirmierte Übersetzung. Vgl. Der römische Kanon – deutsch, in: Gd 1 (1967) 28f.

⁵¹⁷ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 875f. Zu den Änderungen in der Messe gehörten: Auswahlmöglichkeit bei Orationen an Wochentagen, nur eine Oration oder eine zweite „sub unica conclusionē“, Zelebration versus populum, Heiliges Schweigen oder Danklied nach der Kommunion, Neuordnung der Schlussriten, Vereinfachung von Kniebeugen, Altarküssen und Kreuzzeichen über den Gaben (TAA 1; 3–5; 7–9; 11; 13; 15–16/ DEL 810; 812–814; 816–818; 820; 833; 824–825).

dass es besser war, eine Revision und keine völlig neue Ordnung anzustreben.⁵¹⁸ Der neue Ordo Missae für die „Normalform“ sieht neben Volksbeteiligung und Gesang auch die Ämter des Lektors und des Kantors vor.⁵¹⁹ Hervorzuheben ist, dass die Messe nun nicht mehr nach Vortragsart (gesungen oder gesprochen), sondern nach Beteiligung (mit oder ohne Volk) unterschieden und geformt wurde.⁵²⁰ Das entspricht den theologischen und ekklesiologischen Grundsätzen der Liturgiekonstitution, deren Basis die Feier in Gemeinschaft ist.

Gewünscht wurde zusätzlich ein eigener Ordo für eine einfache Kindermesse, dem aber viele Bedenken entgegenstanden.⁵²¹ Von den Anträgen der Bischofskonferenzen wurde berücksichtigt, was auf pastorale Verbesserungen zielte.⁵²² Ritenkongregation und Consilium vollendeten gemeinsam die Überarbeitung und veröffentlichten am 4. Mai 1967 die Instruktion. Wie schon bei der Volkssprache wurde daraus weiterer Überarbeitungsbedarf sichtbar.⁵²³

⁵¹⁸ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 136. Er führte als Begründung dafür die größeren Nachteile in Ritus, Rubriken, Gewohnheit und Klerusbildung an sowie das Gebot der Liturgiereform nicht vorzugreifen. – Eine kritische Analyse des neuen Ordo aus der Zeit seiner Einführung findet sich bei: Karl Amon, *Hochamtsregel und neuer Meßordo*, in: *LJ* 20 (1970) 209–215.

⁵¹⁹ Vgl. Pascher, *Augenblicklicher Stand*, 52; Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 138: „Die Messe wird mit dem neuen ‚Ordo‘ zu einer wirklichen Feier, d. h. zu einem heiligen Tun, das organisch und hierarchisch aufgebaut ist, wo jeder seinen Teil zu erfüllen hat (...).“

⁵²⁰ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 138. Der neue Ordo ist entsprechend das Vorbild für die Stille Messe und die Missa solemnis. Weiter wurden Wortgottesdienst und Eucharistie deutlicher voneinander abgegrenzt, auch in der Wahl der liturgischen Orte sowie etwas „Bewegungsfreiheit“ in die Rubriken eingebaut.

⁵²¹ Vgl. Pascher, *Augenblicklicher Stand*, 52.

⁵²² Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 875f. Auch soll der Liturgiereform nicht vorgegriffen und an ihrer stufenweisen Umsetzung festgehalten werden. Vgl. Proömium TAA (DEL 808).

⁵²³ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 137.

Ende der Kanonstille

Mit *Tres abhinc annos* wurde der Kanon für den lauten Vortrag (TAA 10/DEL 819)⁵²⁴ und die lebenden Sprachen (TAA 28/DEL 837) freigegeben. Die „getreuen und vollständigen Übersetzungen“ müssen von den Bischofskonferenzen approbiert und vom Consilium bestätigt werden. Bugnini ermahnte die Konferenzen, dass dafür eine neue Übersetzung zu erstellen war und nicht die vorläufig genehmigten verwendet werden konnten. Außerdem müsste man sich innerhalb eines Sprachgebiets auf einen Text einigen.⁵²⁵ In diesem Zusammenhang formulierte er auch eine Vorstellung der Gestaltung dieser Texte: „[E]s ist zu hoffen, daß in nicht ferner Zeit das eucharistische Gebet in allen Sprachen einen schönen, wohlklingenden, dichterischen sprachlichen Ausdruck findet (...).“⁵²⁶

Die deutsche Übersetzergruppe hatte laut dem damaligen Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts, Anselm Schwab, bei ihrer Arbeit darauf geachtet, dass der Text „so sinngemäß wie nur möglich“ übersetzt wurde und so der „liturgisch-theologische Ge-

⁵²⁴ Emil Joseph Lengeling bezeichnet diese Möglichkeit (gegebenenfalls – pro opportunitate) als die „bedeutsamste Neuerung“ des Dokuments. Vgl. Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 260. „Die (zunächst fakultative) Aufhebung der ‚Kanonstille‘ nach über 1000 Jahren ist verbunden mit der Freigabe der Muttersprache, ein Ereignis, dessen Eintreten noch vor kurzem als Utopie erscheinen mußte und dessen pastorale, spirituelle und ökumenische Tragweite kaum überschätzt werden kann.“ (Ebd.) Diese beiden Neuerungen seien von der „Theologie der Liturgiekonstitution gefordert“ und versprechen eine „pastorale und spirituelle Fruchtbarkeit“. Damit diese zum Tragen komme, müsse die Katechese den Gläubigen Funktion und Herkunft des Hochgebets zu erschließen. Vgl. ebd., 262.

⁵²⁵ Vgl. Annibale Bugnini, Erläuterungen zur „*Instructio altera*“, in: *HID* 21 (1967) 50–54, hier: 54; Giacomo Lercaro, Pläne und Sorgen um die Liturgiereform, in: *BiLi* 40 (1967) 437–443, hier: 441f. Giacomo Lercaro bemerkt dazu: „Die Anpassung an die Eigenart der modernen Sprachen muß schlicht und maßvoll sein. (...) Wenn einmal die Zeit für Neuschöpfungen gekommen ist, wird man sich nicht mehr an die engen Grenzen der wörtlichen Übersetzung halten müssen. Für jetzt stehen wir aber noch in der Situation, wo wir möglichst den ganzen Reichtum des liturgischen Erbgutes uns aneignen müssen und davon leben.“ Ebd., 442f. Ähnlich äußert sich Lercaro in der *Epistula „Consilii“* vom 21.6.1967 (DEL 974–982), hier: 982.

⁵²⁶ Bugnini, Erläuterungen zur „*Instructio altera*“, 54.

halt“ zur Geltung kam. Dazu kam die Anforderung eines guten Sprach- bzw. Singrhythmus für den Text.⁵²⁷

Angesichts der Widerstände gegen die Zulassung der Volkssprache im Allgemeinen und besonders im Kanon kam die Möglichkeit, sie für den Kanon zu erlauben, „früher als erwartet“.⁵²⁸ In Folge dieser Instruktion und der bestätigten Beschlüsse der zuständigen Bischofskonferenzen konnte die gesamte Messe ab Advent 1967 im deutschen Sprachgebiet in der Volkssprache gefeiert werden.⁵²⁹ Als Grund für diese weitreichende Erlaubnis sah Joseph Pascher das „Drängen vom Konzilstext her“, der durch seinen Grundsatz, dass alle Teile, die das Volk betreffen, in der Volkssprache sein können, von vornherein offen für größere Freigaben war.⁵³⁰ „[D]azu der pastorale Wunsch, all die wertvollen Worte der Liturgie für die Spiritualität des Volkes fruchtbar zu machen.“⁵³¹ In dieser Aussage findet sich eine der zentralen Thesen Paschers, der stark an den Fragen der Praxis interessiert war: die Texte der Liturgie sind ihr Herz, wesentlicher Inhalt und Maßstab ihrer Gestalt – nicht die Rubriken.⁵³²

⁵²⁷ Vgl. Schwab, Zur muttersprachlichen Kanonübersetzung, 143f.

⁵²⁸ Vgl. Neue Phase liturgischer Reformen, in: HerKorr 21 (1967) 262f, hier: 262. Sie weckte die Hoffnung, dass mit ihr die Überarbeitung des Kanons beflügelt werde – da so die pastoral und liturgisch unbefriedigende Form noch stärker sichtbar wurde. Vgl. Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 458.

⁵²⁹ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar, 106f; Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst, 339; Meyer / Schermann, Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet, 88 und 424 (II 589).

⁵³⁰ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 46f; Jungmann, Ende der Kanonstille, 220f.

⁵³¹ Pascher, Augenblicklicher Stand, 47.

⁵³² Vgl. Berger, Joseph Pascher (1893–1979), 902f. Dabei müsse man bedenken, dass die Liturgik an den Priesterseminaren vor allem Rubrizistik gewesen sei und in der Universität eher historische Forschung. Daher sei Paschers These vom eigenen Anspruch des liturgischen Texts, der den Betenden ergreifen soll, um aus ihm heraus sprechen zu können, geradezu revolutionär. Vgl. ebd., 904. Pascher lege für die Eucharistiefeier dar, dass das Opfer Christi in Gestalt eines Mahles gefeiert wird, dessen Höhepunkt das Tischgebet – das Hochgebet – ist, das in die Speisung – Kommunion – der Gläubigen mündet, welche aber nicht den Mittelpunkt der Feier bildet wie Kritikern zum Mahlbegriff beanstandeten. Pascher ziele damit auf eine ökumeni-

Auch Karl Amon, später der Leiter der Übersetzergruppe für das deutsche Messbuch, verteidigte die Freigabe des Kanons für die Volkssprache. Denn das Hochgebet wurde schon in der Alten Kirche als Verkündigung gesehen und musste deswegen verständlich sein. Es war in der *Traditio Apostolica* als preisendes und dankendes Gegenstück zum Glaubensbekenntnis erkennbar.⁵³³ „Am Verkündigungscharakter des Hochgebets haben alle Stücke des Kanons (...) teil. Daraus ergibt sich der Wunsch nach der Volkssprache.“⁵³⁴ Als weitere Begründung konnten Paulus (1 Kor 14, 16–19) und der dazugehörige Kommentar des Ambrosiaster herangezogen werden⁵³⁵ – wesentlich war aber die Verkündigung, die in diesem zentralen Gebet geschieht und daher auch für die Gegenwart seinen lauten Vortrag in der Volkssprache forderte.⁵³⁶ Etwas neutraler formulierte Emil Joseph Lengeling: „So wenig die abstimrenden Väter in ihrer großen Mehrzahl hier an den Kanon gedacht haben, so sehr manche ihn sogar ausdrücklich damals ausschließen wollten, so wenig schließt der Wortlaut positiv die Volkssprache für den Kanon formaliter aus (...).“⁵³⁷ Heinrich

sche und pastorale Verständlichkeit der Messe und wolle darin die Hingabe Christi betonen. Vgl. Berger, Joseph Pascher (1893–1979), 904f. „Tod und Auferstehung des Herrn sind gegenwärtig nicht in der Symbolik einer Schlachtung, sondern in einer Lebenssymbolik, in der Gestalt eines Mahles. Diese Sicht der Messe als Opferfeier war für viele eine Befreiungsschlag.“ Ebd., 906.

⁵³³ Vgl. Karl Amon, Warum Kanon in der Volkssprache?, in: Zum deutschen Kanon, Josef Gülden (Hg.), Leipzig 1968, 3, hier: 3 (Zuerst veröffentlicht in: ders., Warum Kanon in der Volkssprache?, in: Gd 1 (1967) 9.). – Bei der „*Traditio apostolica*“ handelt es sich um eine hinsichtlich ihrer Entstehung und Datierung umstrittene Quelle. (s.o.)

⁵³⁴ Amon, Warum Kanon in der Volkssprache?, 3.

⁵³⁵ Vgl. Amon, Warum Kanon in der Volkssprache?, 3; Uwe Michael Lang, Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache, in: Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Stefan Heid (Hg.), Berlin 2014, 221–237, hier: 225.

⁵³⁶ Vgl. Amon, Warum Kanon in der Volkssprache?, 3.

⁵³⁷ Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 261f. Entsprechende Modi, die den Kanon von der Volkssprache ausgeschlossen wissen wollten, wurden in den Konzilsverhandlungen abgelehnt. Vgl. ebd., 262. Weiter schreibt Lengeling: „Was aber viel wichtiger ist: Die Volkssprache im Kanon entspricht den liturgietheologischen Prinzipien der Konstitution.“

Rennings sah in der Erlaubnis die schnelle Umsetzung einer pastoralen Erkenntnis aus den ersten Erfahrungen mit der Freigabe der Volkssprache. Die lateinisch verbliebenen Texte hätten als „Barriere für die Kommunikation und Identifikation“ der Gottesdienstfeiernenden gewirkt.⁵³⁸ Die reformfreundlichen Liturgiewissenschaftler stimmten also darin überein, dass die weitere Zulassung der Volkssprache bis hinein in das Hochgebet rechtmäßig, notwendig und von den Konzilsbeschlüssen grundsätzlich gedeckt war.

Aus Rücksicht auf die bisher vorherrschende Denkweise und um den Gottesdienst an die konkrete Situation der Gemeinde anzupassen, hatte man laut Lengeling den lauten Vortrag des Kanons zunächst nicht zur Pflicht gemacht, sondern diese Entscheidung dem Ermessen des Zelebranten überlassen, obwohl die eben genannten theologischen Argumente sehr für den hörbaren Vortrag des ganzen Hochgebets sprachen.⁵³⁹ Das „heilige Schweigen“ („*Sacrum silentium*“) (SC 30) sei eher nach dem „Lasset uns beten“, den Fürbittintentionen, bei der Gabenbereitung oder nach der Kommunion zu halten.⁵⁴⁰ Wichtig war es aber nicht nur ob der Kanon laut, sondern vor allem auch wie er gebetet wurde: Wenn der Priester sich für den lauten Vortrag entschied, müsste er darauf achten „verständlich und sinngemäß, würdig und nicht zu schnell“ zu beten.⁵⁴¹ Ähnliche Gedanken zur Auswahl, ob und wie viel vom Hochgebet laut gesprochen wird und zu weiteren Möglichkeiten der Stille äußerte auch der Liturgiewissenschaftler Robert Trottmann.⁵⁴²

⁵³⁸ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 3.

⁵³⁹ Vgl. Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 264.

⁵⁴⁰ Letztere Möglichkeit wurde durch TAA 15 (DEL 824) eröffnet. Dieser „gemeinsame Dankakt“ müsste aber gut eingeführt und erklärt werden. Vgl. Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 266. Ähnlich äußert sich auch Bugnini, dessen Kommentar für TAA 15 Lengeling zitierte. Bugnini schlug außerdem vor, das Schweigen mit einem geeigneten Lied abzuschließen. Vgl. Bugnini, Erläuterungen zur „*Instructio altera*“, 52.

⁵⁴¹ Vgl. Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 266.

⁵⁴² Über den nur teilweise lauten Vortrag des Kanons, den u.a. Trottmann und Schmutz fordern, entwickelte sich eine Diskussion über einen längeren Zeitraum. Vgl. Robert Trottmann, Kanon laut – wo bleibt die Stille?, in: Gd 1 (1967) 12; ders., Kanon teilweise laut vorgetragen, in: Gd 1 (1967) 14; Franz

Unruhige Situation

Die Veränderungen der Liturgie lösten Unruhe im Kirchenvolk aus. Emil Joseph Lengeling, der besonders die Wirkung der Liturgie in den Gemeinden im Blick hatte, beobachtete durch den Beginn der Umsetzung der Liturgiereform einen Prozess der „geistigen Klärung“, der mit der Zeit und der gesammelten Erfahrung zur Reifung der einzelnen Reformschritte führte. Diese würden teilweise „über einzelne isolierte Artikel der Liturgiekonstitution“ hinausgehen, nicht aber über deren Intention. An ihr sollte die weitere Liturgiereform ausgerichtet werden, da sich durch ihre Umsetzung immer wieder neue Herausforderungen zeigten.⁵⁴³

Joseph Pascher empfand die neuen Freigaben als vom Konzil gedeckt, wies aber darauf hin, dass es sowohl Widerstand gegen die Umsetzung der Reform, vor allem gegen die Einführung der Volkssprache, als auch unrechtmäßiges „Hinausdrängen“ über das Konzil gab.⁵⁴⁴ Auch die Umsetzung der einzelnen Reformschritte entsprach nicht immer den Vorgaben: Annibale Bugnini erinnerte entsprechend daran, dass die *Vacatio legis* die wichtige Funktion der pastoralen und „technischen“ Vorbereitung auf die Änderun-

Schmutz, Zum Vortrag der neuen Hochgebete, in: Gd 3 (1969) 8, hier: 8. Dem teilweise lauten Vortrag erteilte Lengeling später – auch auf Basis der in der Zwischenzeit erschienenen Instruktionen – eine deutliche Absage. Vgl. Emil Joseph Lengeling, Zurück zur „Kanonstille“? Informationslücken über den Vortrag des Hochgebets, in: Gd 9 (1975) 49–51, hier: 50f. Die Meinungen von Rupert Berger und Winfried Blasig zeigen aber, dass es zu diesem Thema vorerst keinen Konsens gab. Vgl. Winfried Blasig, Frage: Geht die Reform nicht von einem falschen Leitbild aus?, in: Gd 9 (1975) 95; Rupert Berger, Versuch einer Antwort: Wie entsteht Atmosphäre im Gottesdienst?, in: Gd 9 (1975) 95. Blasig griff das Thema wesentlich später wieder auf: „Man muß wohl nicht immer das ganze Hochgebet laut vortragen. Man kann einmal diese oder jene Passage verkürzen, vereinfachen oder ausfallen lassen, auch einmal still für sich beten. Mit den Einschüben für Sonn- und Feiertage muß man vorsichtig umgehen. Es gibt kein Thema, das nicht auch in der Liturgie totgeredet werden könnte.“ Winfried Blasig, Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform, München 1981, 72.

⁵⁴³ Vgl. Lengeling, Ein weiterer Meilenstein, 260. Deswegen sei es wichtig, der Reform Zeit zu geben und auf die – bisher größtenteils positiven – Erfahrungen zu schauen.

⁵⁴⁴ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 47.

gen hatte und deswegen nicht übersprungen werden durfte, wie es einige taten.⁵⁴⁵ Das Consilium befand sich dementsprechend zu dieser Zeit in einer schwierigen Situation: einerseits gab es immer mehr eigenmächtige Veränderungen in der Feier der Liturgie, andererseits versuchten die Bischofskonferenzen Freigaben für Experimente zu erhalten. Zugleich formierte sich Widerstand gegen die Liturgiereform.⁵⁴⁶ Klemens Richter sah bereits die Euphorie des Anfangs verfliegen und blickte skeptisch auf eine zukünftige Umsetzung der Konzilsbeschlüsse, die aus seiner Sicht nicht das enthaltene Potential ausschöpften.⁵⁴⁷ Nach der Veröffentlichung von *Tres abhinc annos* sandte Kardinal Giacomo Lercaro, Vorsitzender des Consiliums, im Juni 1967 einen Brief an die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen. Darin erinnerte er daran, dass das Consilium auf die Mitarbeit der nationalen Kommissionen angewiesen war, um die Liturgiereform an den tatsächlichen Bedürfnissen der Menschen auszurichten, für die die Liturgie „wahrhaft ausdrucksfähig und fruchtbar“ sein bzw. durch die Liturgiereform werden sollte. Die Ausführung der „*ad experimentum*“ genehmigten liturgischen Neuerungen legte er entsprechend in die Hände der Liturgischen Kommissionen, welche einige Einzelheiten – entsprechend der örtlichen Gegebenheiten – selbst bestimmen bzw. sich auf eine der Auswahlmöglichkeiten festlegen soll-

⁵⁴⁵ Vgl. Bugnini, Erläuterungen zur „*Instructio altera*“, 50. Bugnini weist weiter darauf hin, dass die Instruktion einigen Spielraum offen lässt, um die Liturgie an die örtlichen Verhältnisse anzupassen. Auch dazu sei die *Vacatio legis* gedacht, dass ein Bischof den Bedarf für eventuell nötige Angleichungen ermitteln und die liturgischen Normen entsprechend erlassen könne. Wo es aber keine Gründe für Ausnahmen gebe, solle man sich an die Vorgaben halten. Vgl. ebd., 53.

⁵⁴⁶ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 183. Daher wollte man mit der Veröffentlichung der Instruktion *Tres abhinc annos* Missbräuchen vorbeugen und die Bischofskonferenzen unterstützen. Vgl. ebd., 189.

⁵⁴⁷ Vgl. Klemens Richter, Einführung, in: Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen (Zeitnahes Christentum 50), ders. (Hg.), Osnabrück 1967, 7–9, hier: 7. Diese Zweifel sah er über 20 Jahre später bestätigt durch die „retardierenden Tendenzen“, die „nicht wenige Signale aus Rom“ zeigten. Vgl. ders., Einführung, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, ders. (Hg.), Mainz 1991, 7–9, hier: 7.

ten. Die Rückmeldungen über die daraus gewonnenen Erfahrungen sollten wesentliche Basis für die weitere Arbeit des Consilium sein. Gleichzeitig warnte er vor privaten liturgischen Experimenten, die immer öfter eigenmächtig unternommen wurden, und bat die Bischofskonferenzen diese Verstöße einzudämmen.⁵⁴⁸ Das neue Verständnis der Ortskirche dürfte nicht zu einer Missachtung der Universalkirche führen. Dafür war es wichtig, sich an die Regeln der Umsetzung der Liturgiereform zu halten und nicht über die genehmigten „legitimen Anpassungen“ hinauszugehen. Ein solches Vorgehen würde die Wiedererkennbarkeit der Liturgie und damit die Gemeinschaft der Kirche gefährden.⁵⁴⁹ Neben den Ermahnungen zur Disziplin, die auf ein entsprechendes Verhalten zumindest einiger Angesprochener schließen lassen, war dieser Brief ein weiteres Beispiel dafür, wie das Consilium entsprechend den Intentionen der Liturgiekonstitution, unter Beachtung der darin enthaltenen Ekklesiologie, versuchte, die Liturgiereform umzusetzen. Im Oktober 1968 richtet die Vollversammlung des Consilium den Wunsch an den Papst, die Bischofskonferenzen mögen mehr Autonomie in der Umsetzung der Liturgiereform erhalten.⁵⁵⁰

3.1.4. Ergebnis der ersten Reformschritte

Die theologischen Grundsätze der Liturgiekonstitution wurden mit den ersten römischen Dokumenten zur Erneuerung der Liturgie vergleichsweise linear umgesetzt. Bei den pastoralen wie den ekklesiologischen Zielen wurden aber erste Defizite sichtbar. Einige Priester vernachlässigten die Einführung der Neuordnungen, und die Kurie versuchte die bischöflichen Rechte zu beschränken.

In der Liturgiewissenschaft herrschte ein großer Optimismus über die Ausführung der Bestimmungen, da sich das Consilium als fortschrittlicher Gestalter der Liturgiereform und Verteidiger der Ekklesiologie von *Sacrosanctum Concilium* profilierte. Die Pflicht

⁵⁴⁸ Vgl. Lercaro, Pläne und Sorgen um die Liturgiereform, 437–440.

⁵⁴⁹ Vgl. Lercaro, Pläne und Sorgen um die Liturgiereform, 441.

⁵⁵⁰ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 202. Auf der „Wunschliste“ stehen auch: baldige Herausgabe des Ordo Missae, Änderungen im Römischen Kanon, Zulassung von Änderungen in Wortgottesdiensten bei Messen mit Kindern und Jugendlichen, in Missionen, kleinen Gruppen oder zu außerordentlichen Gelegenheiten.

zur Vorlage der liturgischen Texte hätte aber von Anfang an als mangelndes Vertrauen in die Bischofskonferenzen gewertet werden können. Schon mit den ersten Bestimmungen zeigte sich also, dass die Ekklesiologie der Liturgiekonstitution nicht ausnahmslos umgesetzt und letztlich nur durch das Eingreifen des Consiliums tatsächlich realisiert wurde.

Positiver entwickelten sich die Überlegungen zur Gestalt der Volkssprache, die im Anschluss an die ersten Übersetzungsvorschriften bereits als „Übertragung“ beschrieben wurden. Rennings definierte diese als sinn-, aber nicht formtreue Wiedergabe des lateinischen Textes, die den Ansprüchen der Liturgiekonstitution nach Anpassung an den Menschen und Inkulturation entsprach. Die vorsichtige Zulassung der Volkssprache für die Liturgie verursachte ein immer stärkeres Bedürfnis nach einer ganz volkssprachigen Liturgie, die der Papst schließlich, auf die wiederholte Bitte der Bischöfe hin, erlaubte. Das Unbehagen mit den ersten Provisorien führte zu einer Umsetzung der Liturgiereform, die die anfangs versprochenen Möglichkeiten deutlich überstieg. Mit Blick auf die Ekklesiologie war dies eine vorbildliche Verwirklichung der Beteiligung der Bischöfe und der tätigen Teilnahme an der Erneuerung. Die erweiterte Verwendung der Volkssprache führte immer mehr dazu, dass man sich über die Sprache der Liturgie Gedanken machte, ihre textliche wie akustische Gestaltung immer sensibler wahrnahm und darauf aufbauend begann, die Anforderungen für Übersetzung und liturgische Sprache zusammenzutragen.

3.2. Überlegungen zur Übersetzung liturgischer Bücher

Nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium* Ende 1963 begannen verschiedene Fachleute mit der Diskussion über die geeignete Sprache bzw. das angemessene Sprachniveau für die Liturgie in der Volkssprache. Es entstand quasi unter Ausschluss der Öffentlichkeit eine erste Messbuchausgabe für den deutschen Sprachraum, das Altarmissale, das die neuen Möglichkeiten umsetzte. Nachdem die Messe vollständig in deutscher Sprache gefeiert werden konnte, verstärkten sich die Überlegungen, wie eine

entsprechende Übersetzung aussehen könne – ergänzt durch die ersten praktischen Erfahrungen mit dem Altarmissale.

3.2.1. Grundlagen und Rahmenbedingungen der ersten Übersetzungen

Da der liturgische Text bisher vor allem zum Mitlesen übersetzt worden und das Messbuch erst kurz in Verwendung war, gab es wenig Erfahrungen, wie eine deutsche Liturgiesprache überhaupt aussehen konnte. Viele Diskussionsteilnehmer verfolgten das Ideal der Anlehnung der Übersetzung an die Alltagssprache, die teilweise unter Zuhilfenahme der Bibel für die Liturgie geformt werden sollte. Die Debatte über die liturgische Sprache drehte sich vor allem darum, wie nah der deutsche Text am lateinischen bleiben könnte und ob dies unter den angestrebten Zielen der Liturgiereform wie tätige Teilnahme und Inkulturation überhaupt sinnvoll sei. Letzteres berücksichtigend setzten sich die meisten für eine Sprache der Liturgie ein, die eher der Alltagssprache der Menschen nahekäme. Immer wieder kam dabei auch der praktische Aspekt des Vortrags in den Blick: die Texte sollten zum Sprechen und Singen geeignet sein.

Einige sahen schon, dass es nicht bei einer einmaligen Übersetzung der liturgischen Texte bleiben konnte, sondern diese, wie die ganze Liturgie, immer wieder aktualisiert werden müssten. Für Emminghaus lag in der Übersetzung sogar ein Wesenselement des christlichen Kultes. Dieser dürfe sich nicht in seinem Vollzug selbst genügen, sondern müsse immer darauf aus sein, den Glauben zu stärken. Das fordere eine immer neue Übersetzungsleistung der Liturgie für die Menschen der Gegenwart.⁵⁵¹ Zudem sei dies Teil der Stiftung Jesu, der die christliche Feier eben nicht als wortlosen Kult gestiftet hatte, sondern als Mahl mit Gebeten und Gesprächen, die verständlich machten, was geschah.⁵⁵² Übersetzung der Liturgie ist somit eine christliche Kernaufgabe. Im Fol-

⁵⁵¹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 14f.

⁵⁵² Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 15–17. Diese Doppelstruktur finde sich später im Zueinander von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier wieder, wie auch im Sakramentenverständnis in dem Wort und Element bzw. Handlung untrennbar zusammengehören.

genden sollen zunächst die Überlegungen zu den Anforderungen und theologischen Maßstäben der Übersetzung an sich dargestellt werden – also die Grundlagen und Rahmenbedingungen für die liturgische Sprache.⁵⁵³

Altarmissale 1965

Das Altarmessbuch wurde auf Grundlage der *Editio typica* von 1962 und der bis 1965 erfolgten liturgischen Änderungen erstellt.⁵⁵⁴ Die Orationen und Präfationen übersetzte eine Arbeitsgruppe unter Leitung von Joseph Pascher.⁵⁵⁵ Andere Texte wurden aus bestehenden „privaten Übersetzungen“ wie (teilweise) der Einheitsübersetzung des Ordo Missae von Josef Könn oder dem gemeinsamen Messantiphonar der deutschen Messbücher von Schott und Bomm übernommen.⁵⁵⁶ Die dreibändige Ausgabe⁵⁵⁷ bildete in Angelus A. Häußlings Bibliographie der Missalien in der „mittelalterlich-nachtridentinischen Liturgie“ den Abschluss der Reihe dieser Liturgiebücher. Er beschrieb sie als „[v]orläufige

⁵⁵³ Die Frage der liturgischen Sprache selbst behandeln dann die nachfolgenden Kapitel.

⁵⁵⁴ Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 146. Ein kurzer Vergleich dieser besonderen, noch wenig erforschten Ausgaben findet sich bei: Andrzej Hoinkis, Bilinguale Altarmessbücher. Ein Phänomen der nachvatikanischen Liturgiereform, in: Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoralliturgie 25), Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland (Hg.), Regensburg 2010, 63–80.

⁵⁵⁵ Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 148; Winfried Haunerland, Messbuchreformen im deutschen Sprachgebiet. Instanzen und Prozesse, in: Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoralliturgie 25), ders. / Jürgen Bärsch (Hg.), Regensburg 2010, 15–42, hier: 18. Haunerland benennt auch die weiteren Mitarbeiter der Arbeitsgruppe.

⁵⁵⁶ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 17–20. Hans-Jürgen Feulner bemerkte 2013, dass es zu Messbüchern wie diesem noch kaum liturgiewissenschaftliche Forschungen gab. Vgl. Hans-Jürgen Feulner, Der Ordo Missae von 1965 und das Missale Romanum von 1962, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg 2013, 103–142, hier: 106f.

⁵⁵⁷ Liturgische Kommissionen Deutschlands und der Schweiz (Hg.), Lateinisch-deutsches Altarmessbuch. Im Auftrag der Fuldaer und der Schweizer Bischofskonferenz besorgt von den Liturgischen Kommissionen Deutschlands und der Schweiz, Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln, Köln, Freiburg, Basel, Wien 1965.

Ausgabe für die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ermöglichte Feier der Messe in deutscher Sprache“, die durch die deutschen Ausgaben des neuen *Missale Romanum* in der *Editio typica* von 1970 abgelöst wurde.⁵⁵⁸ Zusammenfassend kann man sagen, dass die Übersetzung des Altarmissale kaum diskutiert wurde, weil klar war, dass eine „Generalreform der Liturgie“⁵⁵⁹ anstand. Daher rührte wohl die eher allgemein gehaltene Diskussion über die Sprache, die darauf abzielte, sich zunächst über die grundlegenden Prinzipien zu einigen.⁵⁶⁰ Als einer der wenigen, die ausführlicher konkret auf diese Übersetzung eingingen, kritisierte Emminghaus die sprachliche Gestaltung der Übersetzung des deutschen Altarmissale von 1965. Seine Orationen seien oft „durch ihre gekünstelt anmutende Inversion der Satzteile stilistisch geradezu häßlich“ und überdies schwer zu sprechen. Durch den Versuch, die Vorlage so genau wie möglich nachzuahmen, sei nur eine „übersetzte“ und keine volkssprachliche Liturgie entstanden.⁵⁶¹ So begrüßenswert die aktuellen Übersetzungen wären, so klangen sie doch lebensfern und waren deutlich als Übersetzungen zu erkennen, die volkssprachlich geschaffenen Texten in vielem nachstanden. Die Gläubigen könnten sich daher in diesen Texten nicht wiederfinden.⁵⁶² Mit dieser Erfahrung entstand eine wichtige These für die weitere Sprachdiskussion: eine nahezu wörtliche

⁵⁵⁸ Vgl. Angelus A. Häußling, *Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66) Münster 1984, 187f.

⁵⁵⁹ Joseph Ernst Mayer, *Zur Textfrage der Liturgie*, in: Gd 2 (1968) 33f, hier: 34.

⁵⁶⁰ In die Erstellung des ersten deutschen Messbuchs fließen die Erfahrungen mit dem Altarmissale 1965 aber ein, da die Zeitschrift „Gottesdienst“ ihre Leser um die Einsendung dieser Erkenntnisse bat und sie auch reichlich erhielt. Vgl. Mitarbeit bei Neuübersetzung der Meßorationen, in: Gd 3 (1969) 75; Johannes Wagner, *Termine für neues Meßbuch und Ordo Missae*, in: Gd 3 (1969) 115–117, hier: 116.

⁵⁶¹ Vgl. Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 36.

⁵⁶² Vgl. Johannes H. Emminghaus, *Gottesdienst in der Sprache des Volkes. Muttersprachlichkeit als Prinzip der Liturgiereform und die Grenzen einer übersetzten Liturgie* (1) und (2), in: Gd 4 (1970) 89f und 100f, hier: 89.

Übersetzung kann nicht das in der Liturgiekonstitution gesetzte Ziel der tätigen Teilnahme verwirklichen.

Ein anderer Autor, der sich zu dieser Zeit ausdrücklich auf diese Ausgabe bezog, war der Liturgiewissenschaftler Joseph Ernst Mayer. Er schrieb, dass „das einfache Volk“ von den übersetzten liturgischen Texten überfordert war, und sah die Gefahr, dass die Gemeinden beginnen könnten, daran „vorbeizuhören“, wie sie es zuvor mit dem Latein getan hätten. „Hebräismen, Gräzismen und Latinismen“ im Altarmissale ergaben „eine verschlüsselte Sprache mit deutschen Wörtern“, der man beim Hören nicht folgen konnte.⁵⁶³ Mayer wünschte sich stattdessen eine lebensnahe Sprache, die nicht viel Vorbildung voraussetzte; „sie sollte weniger Stil und mehr Nähe zur Herzmitte des Volkes aufweisen.“⁵⁶⁴ Er war durchaus bereit, auf einen gewissen kulturellen Anspruch zu verzichten, wenn die Sprache der Liturgie dafür so „beziehungsreich und bedeutsam“, „konkret und lebensnah“ wäre, wie sie es damals bei ihrer Entstehung in Rom gewesen sei.⁵⁶⁵ Nach seinen Vorstellungen sollten liturgische Texte „unmittelbar verständlich“ und auf das Hörverstehen zugeschnitten sein.⁵⁶⁶ Als Beispiele nannte er das Vaterunser oder die Gestaltung von Radiobeiträgen, die beispielsweise statt der Pronomen öfter die Namen der Beteiligten nannten. Er sprach sich ausdrücklich für eine Paraphrase der lateinischen Texte und zusätzliche erklärende Worte aus, warnte aber zugleich vor Geschwätzigkeit.⁵⁶⁷ Andere Autoren kamen über

⁵⁶³ Vgl. Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, 33.

⁵⁶⁴ Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, 33.

⁵⁶⁵ Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, 33. Die neuere Forschung zeigte, dass das Latein des Messbuchs eher als hochstilisierte Kunstsprache anzusehen ist. Das unterstützen z.B. Teresa Berger und Uwe Michael Lang – auch wenn sie sich die beiden Autor(inn)en sonst nicht in vielen Punkten einig sind. Letzterer stellt die Übertragung ins Latein als Vorgang der Übernahme der „hochstilisierten“ Volkssprache in die Liturgie dar, die nur die Sprache eines Teils der Bevölkerung war und eher aus Prestige Gründen gewählt wurde. Berger spricht sogar von einer „Kunstsprache“. Eine „Vulgarisierung des liturgischen Lateins“ habe erst mit dem Frühmittelalter eingesetzt. Vgl. Lang, Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache, 222–232; Berger, Die Sprache der Liturgie, 799.

⁵⁶⁶ Vgl. Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, 34.

⁵⁶⁷ Vgl. Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, 34.

kurze Kommentare zur 1965er Übersetzung nicht hinaus. So der Liturgiewissenschaftler Walter von Arx, der anlässlich der bevorstehenden Approbation des deutschen Messbuchs sagte, dass es nur von Vorteil für die tätige Teilnahme der Gläubigen sein könnte, „wenn endlich die überholten Orationsübersetzungen des lateinisch-deutschen Altarmeßbuches (1965) abgelöst werden.“⁵⁶⁸ Vielleicht ist das zugleich die Erklärung, warum die eigens erstellte Übersetzung der Orationen und Präfationen im deutschen Sprachraum nicht weiter diskutiert wurden. Übereinstimmend stellte die Liturgiewissenschaft fest, dass eine Übersetzung, die sich zu nah an der Vorlage orientierte, für den hörenden Mitvollzug wie für die Ansprache der Gläubigen nicht geeignet war. Die pastoralen Ziele des Konzils wurden dahingehend gedeutet, dass dies für ein volkssprachliches Messbuch auch weder nützlich noch wünschenswert war. Daher wurde eine freiere Textgestaltung angestrebt.

Verständlichkeit ohne Erklärung

Ohne diese praktische Erfahrung gemacht zu haben, beschrieb Alfons Beil, ein Verfechter und Vorreiter von Liturgischer Bewegung, Ökumene, Bibelbewegung und allgemeinem Priestertum der Gläubigen,⁵⁶⁹ eine ganz ähnliche Vorstellung. In der Zusam-

⁵⁶⁸ Walter von Arx, Nach fünf Jahren ist es Zeit, in: Gd 8 (1974) 130f, hier: 130.

⁵⁶⁹ Vgl. Clemens Siebler, Beil, Alfons, Dr. phil. et theol., in: Necrologium Friburgense (1997) 133–135, hier: 134. „Beil, der in einem nicht geringen Maß ein echter Mitgestalter der kirchlichen Erneuerung im Geiste des Konzils war, fand sowohl im inner- als auch im außerkirchlichen Raum breite Zustimmung. (...) Beil, der ein streitbarer Mann war, konnte auch ein unbequemer Priester sein. Wo es ihm geboten schien, äußerte er innerkirchliche Kritik auch in der Öffentlichkeit, und im Konfliktfall gab er der persönlichen Gewissensentscheidung den Vorrang vor dem geschuldeten priesterlichen Gehorsam gegenüber oberhirtlichen Anordnungen, ja selbst gegenüber päpstlichen Lehrentscheidungen (...). Dabei sah er sich ständig von der Sorge umgetrieben, daß sich in der Kirche anstatt der notwendigen Erneuerung ein neuer Geist der Restauration durchsetzen könne.“ – Zur Person: Alfons Beil wählte trotz seiner wissenschaftlichen Begabung nach dem Studium an der Gregoriana in Rom eine Tätigkeit als Seelsorger in Heidelberg, ohne die Wissenschaft aufzugeben, wie die Vielzahl seiner Publikationen zeigt. Von Maria Laach inspiriert, „konfrontierte“ er bereits in den 1930er Jahren, teilweise unsensibel, seine Gemeinde mit einem neuen Liturgieverständnis, um

menschau von Bibel und liturgischer Sprache empfand er eine genaue – also wörtliche – Übersetzung als fraglich, wenn der non-verbale Gehalt einer Aussage transferiert werden sollte. Die Ungenauigkeit vergrößere sich, sobald neben dem nonverbalen Gehalt eine zeitliche und/oder kulturelle Differenz für die Übersetzung zu überbrücken sei.⁵⁷⁰ Für die römisch-katholische Liturgie, wie auch für die Bibel, ist dies in starkem Maß der Fall. Wörtliche Übersetzung in Treue zum Text oder erklärende, ausdeutende Übersetzung – besser könnte man von einer Übertragung sprechen – in Treue zum Adressaten waren die Alternativen. Wichtig sei für den engagierten Seelsorger, dass die Gemeinden die Texte ohne Erklärung verstehen könnten.⁵⁷¹ Er verfolgte also das Ideal einer selbsterklärenden Sprache. Beil strebte zudem eine für Liturgie und Bibel einheitliche Übersetzung an. Wichtig war ihm dabei, dass diese sich gut für den lauten Vortrag eignen, aber nicht „unangenehm hin plätschern“. Es sollte also nicht jede sprachliche Unebenheit nur um des guten Vortrags willen ausgemerzt werden.⁵⁷²

die kirchliche Erneuerung voranzubringen. In der Zeit des NS-Regimes engagierte er sich aus seinem christlichen Verständnis heraus im Widerstand. In den 1980er Jahren war er in der Friedensbewegung. Vgl. ebd., 135.

⁵⁷⁰ Vgl. Alfons Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, in: BiLi 38 (1964/65) 50–57, hier: 50.

⁵⁷¹ Vgl. Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, 50.

⁵⁷² Vgl. Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, 57. Johannes Bauer, „ein Pionier in der katholischen Bibelwissenschaft“ (Vgl. Webseite des Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie: <http://oekumene.uni-graz.at/de/institut/>), stellte beispielsweise das Ideal einer Bibelübersetzung auf, die sich wie ein in dieser Sprache verfasster Text lesen lasse und, wie bei Alfons Beil, ohne Erläuterungen unmittelbar verständlich sei – also bei Bedarf die dazugehörige Erklärung bereits enthalte. Auch die Bibel selbst spreche „oft die Alltagssprache ihrer Zeit“, wie man an der Gottesanrede Jesu oder den Sprachbildern der Psalmen sehen könne. Neben dieser Paraphrase bräuchte es eine „sakrale“, „das Fremdartige der biblischen Ursprache belassende“ deutsche Bibelübersetzung, wie sie es in anderen Religionen für ihre heiligen Schriften gebe und wie sie sich auch in der Tradition der Bibelübersetzung finden lasse. Vgl. Johannes Baptist Bauer, Um eine neue deutsche Bibel, in: BiLi 38 (1964/65) 17–23, hier: 18–21. Welche Verwendung die beiden Übersetzungen haben sollen, erwähnt Johannes Bauer nicht. Die Alltagssprachliche ist vermutlich eher zum persönlichen Bibelstudium gedacht, da er davon spricht, dass diese eine „missiona-

Emminghaus stimmte dem Ideal einer selbsterklärenden Sprache wesentlich später zu, denn ein „unangemessener deutscher Text“ sei für den Glauben genauso wenig eine Unterstützung wie ein nicht verstandener lateinischer.⁵⁷³ Deshalb müssten die Gläubigen die Gebete „unmittelbar verstehen können“, was „Sentimentalität, Platitude, Kümmerlichkeit oder Berechnung“ in den Übersetzungen verbiete.⁵⁷⁴ Dem beipflichtend entfaltete Rennings zur gleichen Zeit, dass die Formulierung „*populares interpretationibus*“ von *Sacram liturgiam* (DEL 188) nahelegte, dass die liturgischen Texte „nicht bloß übersetzt, sondern ‚übertragen‘ werden sollten.“⁵⁷⁵ Eine Übertragung war in seiner Wahrnehmung also mehr als eine Übersetzung und sollte darin bestehen, dass die Gesetzmäßigkeiten und Eigenschaften der Sprache, in die übersetzt werden sollte, stärker berücksichtigt werden und nicht lediglich formal richtige Sätze entstehen. Die „Denkart und Kulturtradition“ des entsprechenden Volkes würden so in den Text aufgenommen,

rische Aufgabe“ übernehmen und die sakrale Übersetzung erklären solle. Vgl. ebd., 20. Johannes Bauer will eine Bibelübersetzung, die innerhalb eines sakralen Stils ganz mit den Mitteln der deutschen Sprache arbeitet und sich nicht in „gewagte Neuschöpfungen“ flüchtet – was „einleuchtende Neubildungen“ nicht ausschließe. Mit der Alltagssprache solle künstlerisch umgegangen und nicht versucht werden, eine künstliche Sprache zu erzeugen. Er schlägt vor, gelungene Formulierungen aus den bestehenden Übersetzungen des Neuen Testaments für die in Erarbeitung befindliche Einheitsübersetzung zu sammeln, damit ein möglichst prägnanter und einprägsamer Text entstehe, der nicht viel Wissen beim Leser voraussetze und sich gut für das Hörverstehen eigne. Vgl. ebd., 22f. Johannes Bauer sieht die Exegese zu seiner Zeit auf einem Höhepunkt von Textkenntnis und -verständnis, da die jüngeren Studien auch einige bisher schwierige Passagen der Bibel erschlossen hätten. Daher wäre es nun besser als zuvor möglich, eine gut verständliche Bibelübersetzung nah am Sprachstil der eigenen Volkssprache zu erstellen. Vgl. ebd., 17f. Für die Liturgie fordert auch der systematische Theologe Gotthold Hasenhüttl eine solche Bibelübersetzung in der Alltagssprache, die „das tägliche Sprechen durchformen“ solle. Vgl. Hasenhüttl, Die Konstitution über die heilige Liturgie, 190.

⁵⁷³ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 11f.

⁵⁷⁴ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 22. Diese Forderungen leitet Emminghaus aus App 2,37 ab und fasst sie unter dem Begriff „echte Volkstümlichkeit“ zusammen.

⁵⁷⁵ Vgl. Heinrich Rennings, Probleme der Übertragung, in: Gd 2 (1968) 77f, hier: 77.

was einen „gewissen Spielraum“ bei der Übersetzung erfordere. Nur so könnten Texte entstehen, die den hörenden bzw. betenden Mitvollzug der Gläubigen möglich machten.⁵⁷⁶

3.2.2. Anspruch der Übersetzung

Um ein einheitliches Niveau der Übersetzungen der liturgischen Texte zu erreichen, wurde mit Hilfe des Consilium im Herbst 1965 ein Übersetzerkongress organisiert, auf dem Grundlinien und Schwierigkeiten der Übersetzung für den liturgischen Gebrauch von Experten der unterschiedlichen Nationen und Sprachgruppen erörtert wurden.⁵⁷⁷ Papst Paul VI. betonte in seiner Ansprache an den Übersetzerkongress am 10. November 1965,⁵⁷⁸ dass dieses Vorgehen den Intentionen der konziliaren Liturgiereform entsprach (DEL 481). Die Übersetzungen sollten eine moderne und zugleich traditionsgebundene Sprache enthalten, für die zu diesem Zeitpunkt die Erfahrungen und Hilfsmittel fehlten.⁵⁷⁹ Sie sollten der „Fassungskraft aller“ entsprechen, aber zugleich der Inhalte würdig sein, die sie ausdrücken (DEL 483). Von Anfang an wurde angestrebt, dass die Gebiete mit derselben Sprache dieselben Übersetzungen in der Liturgie verwenden (DEL 484).⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Vgl. Rennings, Probleme der Übertragung, 77.

⁵⁷⁷ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 240f. Da es ein „Studienkongreß“ war, gab es kein abschließendes Dokument, das als Richtlinie verabschiedet wurde. Vgl. ebd., 243. Die Beiträge sind auf Italienisch veröffentlicht: Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia (Hg.), Le traduzioni dei libri liturgici. Città del Vaticano 1966. Auf Deutsch erschienen folgende Beiträge, die auch im Laufe der Tagung gehalten wurden, und gingen entsprechend in die deutsche Diskussion ein: Joseph Pascher, Übersetzung und Überlieferung, in: LJ 16 (1966) 223–236; Klemens Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte im Hinblick auf die Ausbreitung des Evangeliums, die Katechese und die Homilie, in: LJ 16 (1966) 237–247; Josef Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, in: LJ 17 (1967) 65–81. Sie werden im Folgenden vorgestellt.

⁵⁷⁸ Allocutio Pauli VI. ad interpretes (Ansprache Papst Pauls VI. an die Übersetzer) (DEL 481–487).

⁵⁷⁹ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 242.

⁵⁸⁰ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 254f. Diese Vorgabe wurde aber bald gelockert, als man erkannte, dass es trotz derselben Sprache unterschiedliche Sprachtraditionen in den verschiedenen Gebieten gibt, aus denen unüberwindliche Schwierigkeiten entstehen. Ab 1969 gilt mit „Comme le

Klemens Tilmann⁵⁸¹ wies auf dem Übersetzerkongress auf die pastorale Bedeutung der Übersetzung und ihre geistliche Dimension hin.⁵⁸² Durch sie werde das ermöglicht, was die Bibel vom Pfingstwunder und an anderen Stellen berichtet: Die Texte der Liturgie und der Bibel erreichen durch die Übersetzung die Herzen der Gläubigen, bewegen sie und „führen sie in die Wahrheit ein“.⁵⁸³ Ähnlich drückte es auch Papst Paul VI. aus: Die Sprache der Liturgie sollte in der Übersetzung so sein, dass sie „den Geist anspricht und die Herzen zur Gottesliebe entflammt“ (DEL 483). Die Übersetzung sollte sich möglichst nah an der Sprache des Volkes orientieren, den exegetischen und liturgischen Anforderungen entsprechen sowie eine poetische Qualität aufweisen.⁵⁸⁴ Es

prévoit“ diese Regelung für alle Sprachen. Vor allem sollten die Texte, die die Gläubigen gemeinsam sprechen, einheitlich sein. (S.u.) Vgl. ebd., 256.

⁵⁸¹ Zur Person siehe: Andreas Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (Erfurter theologische Studien 81) Leipzig 2001, 63. Wie Josef Gülden gehört auch Klemens Tilmann zur Gründungsgeneration des Oratoriums Leipzig. Tilmann ist geprägt von der Jugendbewegung und den liturgischen Erfahrungen auf der Burg Rothenfels. Nach dem Zweiten Weltkrieg tritt er in das in München sich neu gründende Oratorium ein. Sein Schwerpunkt ist die religionspädagogische Praxis. Er war Mitglied der vorbereitenden Kommission und Berater für das Zweite Vatikanische Konzil. Ab 1966 war er Consultor des römischen Liturgierates. Neben seinem Wirken für Katechese und Homiletik, war er Mitglied des Liturgischen Instituts Trier.

⁵⁸² Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 237. Schon durch die „Tatsache der Übersetzung“ treffe Gottes Wort direkt auf die Gläubigen. Dazu komme die Vermittlung des Geistes der Kirche, der die Gläubigen bilde und mit ihr vereine – besonders in der sonntäglichen Messfeier.

⁵⁸³ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 238.

⁵⁸⁴ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 238. „Als erstes möge er [der Übersetzer, Anm. d. Verf.] Christus nachahmen, den göttlichen Übersetzer, der sich dem Volke vollkommen anpaßte durch die Wahl der Worte und die Redeweise, durch Bilder, Beispiele, Gleichnisse, Sprichworte und der das Evangelium so in der Sprache des Volkes verkündete, daß jeder unmittelbar verstehen konnte, was er sagte. Dann sei der Übersetzer nicht nur Exeget oder liturgischer Fachmann, sondern auch mit dem Volke vertraut, ferner mit einer Art dichterischem Sprachvermögen ausgestattet, dazu ein Mann des Gebetes und ein Führer im geistlichen Leben. Nur ein solcher kann Texte schaffen, in denen das Volk leben und sich ausdrücken kann,

ginge nicht um eine wörtliche Wiedergabe des Textes, sondern darum den Sinn in einer „ursprünglichen Sprachschöpfung“ wiederzugeben, die an die gegenwärtigen sprachlichen und kulturellen Umstände der Adressaten angepasst ist, sodass die Gemeinde die Sprache der Liturgie als ihre eigene erkennt.⁵⁸⁵ Die liturgischen Texte bei der Übersetzung so zu gestalten, dass sie als genuin volkssprachlich erscheinen, war nicht gerade ein niedriger Anspruch, über dessen Konsequenzen man sich zu dieser Zeit wohl noch kaum im Klaren war. Klar ist damit aber, dass die Ideale von Anpassung und Inkulturation als Richtschnur der Übersetzungen gelten sollten.

Abseits des Kongresses hielt auch Klaus Gamber eine wortgetreue Übersetzung des Missale wegen des veränderten Sprachempfindens nicht für sinnvoll. Die Prägnanz der Messtexte, die in der Antike geschätzt war, wurde schon in Europa nicht mehr als schön empfunden – noch viel weniger in den Kulturen mit stärker ausschmückenden Sprachen.⁵⁸⁶ Dem widersprach Alfons Beil teilweise, da er davon ausging, dass eine Übersetzung, die nicht auf Fremdwörter ausweiche, für die Gemeinden verständlich sein musste. Nur wenn die wörtliche Übersetzung den Sinn des Textes direkt missverständlich darstellte, sollte man eine Übersetzung verwenden, die ihn zugleich erklärt und auf diese Weise korrekt darstellt. Wenn eine wörtliche Übersetzung aber möglich ist, d. h. den Sinn des Textes ausdrückt, sollte diese gewählt werden – im Zweifel mit Blick auf den Urtext und den textlichen Zusammenhang. Dabei sei es zu vermeiden, die biblischen Worte direkt zu übernehmen, da dies die Gefahr von „Geziertheit und Manieriertheit“ bergen.⁵⁸⁷ Wenn Bezüge innerhalb des Textes nicht klar

Texte, die gleichsam aus dem Herzen des Volkes hervorkommen, in die Herzen des Volkes dringen und darin wohnen bleiben.“

⁵⁸⁵ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 238f. Ähnlich: Gamber, *Liturgie übermorgen*, 191; Hans Bernhard Meyer, *Lebendige Liturgie. Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform*, 83f; Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 18.

⁵⁸⁶ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 176f. Letztere sollten überlegen, Gebete der orientalischen Traditionen zu übernehmen, die ihnen stärker entgegenkämen. Als Beispiele für diese Kulturen nennt er Asien, Indien und Afrika.

⁵⁸⁷ Vgl. Beil, *Übersetzungen in Schrift und Liturgie*, 51.

herzustellen seien, müssten sie offen gelassen werden und könnten nicht durch eine eigene Deutung hergestellt bzw. ersetzt werden. Veränderungen aus einer eher hypothetischen Angst vor Missverständnissen lehnte Beil ab.⁵⁸⁸

Der Germanist Hugo Moser fragte, ob die religiöse Sprache sich dem profanen bzw. naturwissenschaftlichen Weltbild in ihren Sprachbildern anpassen sollte. Für den liturgischen und biblischen Bereich sah er dies vor allem als Übersetzungsproblem mit Blick auf die Texte als Ganzes und die Erhaltung ihrer literarischen Gattung.⁵⁸⁹ Dabei hielt er einen Übersetzungsmodus für angemessen, der sinngetreu ist, ohne sich an die Form der Vorlage gebunden zu fühlen. Bei der Übersetzung müsste man stets vom ganzen Satz ausgehen, sodass Umstellungen, Auslassungen, Einfügungen und Austausch von Wörtern möglich sind. So könnte man Verständlichkeit und eine ansprechende Form für Leser wie Hörer erreichen. Allerdings dürfte man nicht so weit gehen wie im Mittelalter und beispielsweise biblische Berichte in die eigene lokale Umgebung transferieren.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Vgl. Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, 52f. Er kritisierte die abschwächende Übersetzung von „dona“ mit „gib“ statt „schenke“ oder „mens“ mit „Seele“ statt „Geist“. Letztere sei dem aristotelisch-scholastischen Weltbild geschuldet, das die Bibel nicht kenne. Entsprechend dürfe dies nicht in die Texte eingetragen werden. In dem als Konjunktiv übersetzten Gloria – statt des im Ausgangstext verwendeten Indikativ – sah er sogar einen „Glaubensschwund“. Ähnlich gelte es für andere Doxologien, bei denen die Verbform besser weggelassen werden solle (und so für Deutungen offen bliebe), als sie falsch wiederzugegeben. Indikative sollten als solche übersetzt werden. Vgl. ebd., 54f. Ludger Bernhard, wenig später Salzburger Professor für altorientalische Sprachen, schlug ebenfalls vor, die Verbform beim liturgischen Gruß wegzulassen; wenn man aber unbedingt ein Verb verwenden wollte, sollte man ein „immer“ bzw. wegen des besseren Sprachrhythmus „immerdar“ hinzufügen. Josef A. Jungmann und Ludger Bernhard, Zum „Et cum spiritu tuo“, in: *HID* 19 (1965) 37–42, hier: 148.

⁵⁸⁹ Vgl. Hugo Moser, Deutsche Sprache und christliche Religion, in: Vorträge des 50. Bibliothekarskurses. 30. Sept.–4. Okt. 1968 (Werkhefte zur Büchereiarbeit 15), Generalsekretariat des Borromäusvereins (Hg.), Bonn 1969, 34–51, hier: 41.

⁵⁹⁰ Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 42. Als weitere Übersetzungsmodi stellt er (nach Goethe) die einfache bzw. wörtliche und die identifizierende Übersetzung vor. Letztere ist aber kaum zu verwirklichen, da sie davon ausgeht,

Die Wiedergabe des Inhalts sah auch Emminghaus als vordringliche Aufgabe der Übersetzung – er sprach sogar von einer „Neuschöpfung“ der Gebetstexte.⁵⁹¹ Auch Josef Gülden,⁵⁹² einer der „Träger der liturgischen Bewegung“,⁵⁹³ Klemens Tilmann, der wie Gülden zur Gründungsgeneration des Oratoriums Leipzig gehörte,⁵⁹⁴ und der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer⁵⁹⁵ sahen die gelungene Übersetzung als Neuschöpfung.⁵⁹⁶ Die Wiedergabe der Form konnte für Emminghaus nur insoweit geschehen, wie sie heute üblichen Formen entsprach oder durch Experimente als tauglich oder notwendig bestätigt wurde.⁵⁹⁷ Es war wichtig, realistisch zu bleiben, wenn es um die Ansprüche der Sprache in der Liturgie ging, da eine Überforderung der Gottesdienstfeiernden schnell zu „Unansprechbarkeit“ der Gläubigen oder „Heuchelei“ führe.⁵⁹⁸ Übereinstimmend wurde also gefordert, dass eine Übersetzung der liturgischen Texte zu volkssprachlichen Gebeten führen sollte, die an den Sinn, aber nicht die Form der Vorlage gebunden sind. Hauptmotivation war, dabei die Glaubensinhalte verständlich zu transportieren.

dass eine Übersetzung in genau der gleichen Form wie das Original genau den gleichen Inhalt ausdrücken kann. Trotzdem vertritt Moser die Auffassung, dass dieses Ideal aktiv angestrebt oder zumindest als Orientierung genommen werden sollte. Vgl. ebd., 42 und 48.

⁵⁹¹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 21f.

⁵⁹² Zur Person siehe: Andreas Poschmann, Josef Gülden (1907–1993), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 1, Münster 2011, 432–438.

⁵⁹³ Poschmann, Josef Gülden, 432.

⁵⁹⁴ Poschmann, Das Leipziger Oratorium, 63.

⁵⁹⁵ Zur Person Hans Bernhard Meyer siehe: Rudolf Pacik, Hans Bernhard Meyer (1924–2002), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, Bd. 2, Münster 2011, 750–760.

⁵⁹⁶ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 83f; Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 80f; Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 238. Eine Übersetzung der lateinischen Texte werde für eine ansprechende liturgische Sprache nicht genügen, eine Übertragung, die die Liturgie „in einem aus dem Geist der Muttersprache selbst geschöpften Wortgewand“ erscheinen lässt, wäre notwendig. Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 83f.

⁵⁹⁷ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 21f.

⁵⁹⁸ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 23.

Eigener Charakter der Oration

Sprachwissenschaftler wie auch Theologen erkannten in den Orationen eine besondere Textgattung, die für die Übersetzung eine spezielle Herausforderung darstellt. Gebete solcher Qualität in der Volkssprache zu verfassen, hielt der Literaturwissenschaftler Wilhelm Gössmann für die größte Herausforderung, die zugleich die Chance auf neue sprachliche Entdeckungen bietet. „[M]it seiner nüchternen Welteinstellung und seiner sachlichen Gottesbeziehung“ sei der Charakter der Oration anders als bei anderen Gebeten.⁵⁹⁹ Josef Gülden sah in ihnen die Ansprüche der Liturgiekonstitution realisiert: Die Forderung nach „vornehmer Einfachheit“ von SC 34 gelte auch für die Sprache der Liturgie. Sie sei in den römischen Messorationen bereits vorbildhaft zu finden. Infolgedessen lehnte er Experimente ab, die die Übersetzung künstlich in Versmaß brachten.⁶⁰⁰ Allerdings müsste der in manchen Orationen und Präfationen enthaltene „Hofstil“ vermieden werden. Auch andere Messtexte müssten in der Übersetzung verbessert werden: den Doppelungen und ausschmückenden Mehrfachnennungen des Kanons sei mit Vorsicht zu begegnen, da die kürzeren Ausdrucksweisen die besseren bzw. dichter und präziser seien.⁶⁰¹ Ebenso seien inhaltlich wie wörtlich Übertreibungen zu vermeiden und der Stil der angestrebten Volkssprache zu beachten.⁶⁰² „Der Stil muß nüchtern, die Sprache realisierbar bleiben.“⁶⁰³ Trotzdem sollte er nicht zum „übersachliche Purismus“ werden, sondern eine gewisse Herzlichkeit ausstrahlen, die lieblose oder verurteilende Ausdrücke verbiete.⁶⁰⁴ Die Vorstellungen von Gül-

⁵⁹⁹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 67.

⁶⁰⁰ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 73.

⁶⁰¹ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 74. Für Texte, die aus dem Hebräischen stammen, schien Gülden eine Ausnahme machen zu wollen und Doppelungen auch in der Übersetzung gutzuheißen. Vgl. ebd. 69–70.

⁶⁰² Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 75.

⁶⁰³ Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 75.

⁶⁰⁴ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 75. Nach dem Vorbild Johannes XXIII., der judenfeindliche Aussagen aus der Karfreitagsliturgie entfernte, sieht Gülden noch mehr Bedarf an Verbesserung der Nächstenliebe in den Ausdrücken der liturgischen Texte, allerdings ohne konkrete Beispiele zu nennen.

den gehörten zu den einflußreichsten dieser Zeit, wie der ausdrückliche Bezug auf ihn aus der Kanonübersetzergruppe zeigt.⁶⁰⁵ Mehr Herzlichkeit wünschte sich auch Emminghaus, der in den lateinischen Orationen zudem biblische Bilder, Details und durch die „ausgefeilten Formulierungen“ auch Klarheit und Zugänglichkeit der Texte vermisste.⁶⁰⁶ Diese Punkte könnten bei einer wortgetreuen Übersetzung nicht mit den gegenwärtigen pastoralen Zielen der konziliaren Liturgiereform in Übereinstimmung gebracht werden, weswegen bei der Übersetzung der Orationen entschieden werden müsse, wie wichtig der einzelne Text sei, um ihn dann nach den pastoralen Erfordernissen umzugestalten oder soweit möglich in seiner Form zu belassen.⁶⁰⁷ „Im Konfliktfall ist aber – daran lässt die Liturgiekonstitution keinen Zweifel – das Pastorale wichtiger als das Historische.“⁶⁰⁸ Die Orationen seien inhaltlich wie formal immer von Menschen aus ihren jeweiligen Bedingungen vor ihrem konkreten Hintergrund geschrieben und weitertradiert worden, was bei Änderung der Bedingungen eine Änderung der Gebete rechtfertige.⁶⁰⁹ Wenn es eine verbindliche Bibelübersetzung gebe, könne man die Orationen an sie angelehnt paraphrasieren. Dadurch würden sie zwar ihre Kürze verlieren, aber dies sei zum besseren Verständnis sowieso nötig.⁶¹⁰ Insofern

⁶⁰⁵ Vgl. Vinzenz Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, in: Zum deutschen Kanon, Josef Gülden (Hg.), Leipzig 1968, 11–13, hier: 11 (Zuerst veröffentlicht in: Vinzenz Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, in: Gd 1 [1967] 33–34.).

⁶⁰⁶ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 25–26. „Nun sind aber gerade die hier angeführten schwachen Punkte der römischen Orationen Hauptforderungen unserer heutigen Pastoral: Aktivierung auch der Gefühls- und Willenskräfte, leichte Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Konkretheit der Aussagen, Vorrang einer meditativ-biblischen Sprache vor allen schultheologische Formulierungen und schließlich die Eingängigkeit und Mitvollziehbarkeit des Vorgetragenen auch beim einfachen Menschen, der sich ja ebenfalls in seiner Welt angesprochen fühlen soll.“ Ebd., 26.

⁶⁰⁷ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 26. Zur Einordnung der Wichtigkeit dient die Forderung der den Änderungen vorausgehenden gründlichen Forschung in SC 23. Vgl. ebd., 29.

⁶⁰⁸ Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 30.

⁶⁰⁹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 28–29.

⁶¹⁰ Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 35. Ohne eine verbindliche Bibelübersetzung hält Emminghaus dies für nicht zweckmäßig, da die For-

sah Emminghaus die Orationen bei Weitem nicht als das Vorbild der liturgischen Sprache an, wie es Gülden oder noch stärker Gössmann machte – ging aber nicht direkt auf ihre Thesen ein. Die Orationen müssten sich an „Verständlichkeit und Mitvollziehbarkeit“ messen lassen, wenn sie in Gebrauch bleiben wollten. Zugleich sah Emminghaus die Offenheit ihrer Ausdrücke aber als Vorteil, den man nicht ganz ablehnen sollte. Raum für konkretes – persönliches – Beten könnte aber eher zwischen Gebetseinladung und Collectio oder in den Fürbitten gegeben werden.⁶¹¹ Für die Gebetsgattung der Oration gab es also durchaus widerstreitende Argumente, wenn es um die Form der Übersetzung ging. Einig waren sich die Liturgiewissenschaftler Emminghaus und Gülden nur darin, dass sich die Gebete, wie die liturgische Sprache selbst, in der Praxis erweisen mussten. Die Oration war damit die einzige liturgische Textgattung, die in ihren Herausforderungen für die Übersetzungsarbeit gesondert gewürdigt wurde, ob nun als besonders vorbildlich oder besonders ergänzungsbedürftig. In diesem Zusammenhang wurde zwar auch vom Kanon gesprochen, aber er stand wegen der Hoffnung auf neue Hochgebete nicht im Fokus des Interesses. Trotz dieser besonderen Aufmerksamkeit am Anfang der Diskussion über die liturgische Sprache entwickelte sich kein eigenes Konzept für die Übersetzung der Orationen.

Gutes Deutsch?

Ein weiterer Diskussionspunkt der Übersetzungsfrage war, wie frei man übersetzen durfte, um einen sprachlich guten liturgischen Text auf Deutsch zu erhalten. Die Liturgiekonstitution gab als Ziel an, dass bei der Reform die Tradition in einem gesunden Maß

mulierungen dann keine entsprechenden Assoziationen bei den Gläubigen auslösen könnten.

⁶¹¹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 30–31. Er regte an, dafür die Gebetseinladung der Tagesgebete in der Übersetzung auszugestalten, um das persönliche Beten in eine Richtung zu lenken, damit die anz- bzw. abschließende Oration die Gebete wirklich zusammenfassen und so zum „Höhepunkt des gesamten Betens“ werden kann. Zudem hält er einen späteren Zeitpunkt des Tagesgebetes im Messablauf zum Abschluss des Wortgottesdienstes für sinnvoll, damit dieses seine abschließende Funktion besser erfüllen könne. Vgl. ebd., 31–35.

gewahrt werden sollte (SC 23). Pascher bezog dies auf die Übersetzung liturgischer Texte: Für sie gab es eine doppelte Tradition des Stiles und des Inhalts. Dabei dürfte die äußere Dimension der Tradition nicht unterschätzt werden, wenn sie auch den pastoralen Zielen der Verständlichkeit für die Gläubigen untergeordnet werden müsste.⁶¹² Ziel und Sinn einer Übersetzung sei es, den Stil der Sprache zu treffen, in die die liturgischen Texte übersetzt werden. Letztlich ginge es aber um das Seelenheil der Gläubigen. Die Übersetzung müsste also auch „der Fassungskraft der einfachen Gläubigen angepaßt sein“.⁶¹³ Pascher wollte Funktion und Struktur der Texte bei der Übersetzung erhalten, ohne dem Stil der Zielsprache zu widersprechen bzw. mit Anpassungen an ihn – beispielsweise in der Wiedergabe eines Relativsatzes durch einen Hauptsatz.⁶¹⁴ „Gesetz der Übersetzungsarbeit muß es sein, ‚daß die Regel des Gebetes Regel des Glaubens werde‘. Dieses Gesetz hat für den Übersetzer größere Wichtigkeit als alle anderen: des Stiles usw.“⁶¹⁵ Daher sei es auch durchaus angemessen theologi-

⁶¹² Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 224. Dazu gehöre beispielsweise die Verdeutlichung des Gebetsadressaten durch seine ausdrückliche Nennung, wie sie bisher selten geschehe. Durch Rückgriff auf die überlieferten bzw. ursprünglichen Formen sollten die zum Teil durch die Überlieferung verstümmelten Zusammenhänge der Orationen und anderer Gebete wiederhergestellt werden, sodass sie sich den Hörenden leicht erschließen. Vgl. ebd., 229–230. Diese Rücksichtnahme stoße jedoch an ihre Grenzen: so könne beispielsweise nicht die Anrede Gottes mit Königstiteln unterlassen werden, nur weil diese in manchen Regionen Deutschlands Anstoß erregten. Vgl. ebd., 225.

⁶¹³ Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 224–225. Rupert Berger beschreibt die Rücksicht auf die „salus animarum“ bei der Übersetzung als eine der Kernthesen Joseph Paschers. Vgl. Berger, Joseph Pascher (1893–1979), 903.

⁶¹⁴ Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 225.

⁶¹⁵ Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 231. Am Wort „verdienen“ (mereri) zeigt er, wie bei rein wörtlicher Übersetzung pelagianische Missverständnisse entstehen könnten, da das deutsche Wort „verdienen“ ein Werk aus eigener Kraft nahelegt. Da der Sinn des lateinischen Wortes nicht so eng ist, würde „empfangen“ eher das Gemeinte wiedergeben, ist aber nicht die wörtliche Entsprechung. Daher muss die Übersetzung vorsichtiger sein, um das Handeln aus Gnade deutlich zu machen und das zu treffen, was das vielschichtige lateinische Wort im Deutschen meint. Vgl. ebd., 232–233.

sche Ausdrücke aus den Orationen als solche in der Übersetzung wiederzugeben.⁶¹⁶ Auch Wilhelm Gössmann und Louis Bouyer wollten nicht alle Formulierungen einer Verjüngung unterwerfen. Trotz der notwendigen Angleichung an das Zeitempfinden sollte die Sprache der Liturgie Ausdrücke aus der Tradition bewahren. Diese könnten Reflektion einfordern und Bedeutungstiefe erhalten. Zudem seien sie Ausdruck der Verbindung zur Glaubensgeschichte.⁶¹⁷

Für die Übersetzung der poetischen Texte empfahl Pascher eine dichterische Übertragung und ging damit ebenfalls auf eine bestimmte Textart der Liturgie ein.⁶¹⁸ Johannes Emminghaus stimmte ihm später in vielen Punkten zu. Er widersprach aber mit Blick auf die antiken Stilelemente. Diese könnte man nicht übernehmen, da sie weder im heutigen Deutsch zugänglich seien noch als sprachlich schön empfunden würden, wie es bei ihrer Abfassung intendiert war. Wenn man die Liturgie wirklich „volkssprachlich“ wolle, müsse man die Stilgesetze der deutschen Sprache befolgen, sonst erhalte man nur eine „übersetzte Liturgie“. Wenn man sich für eine möglichst große Worttreue bei der Übersetzung entscheide und dabei versuche den lateinischen Stil zu übernehmen, sei eine „übersetzte Liturgie“ die Folge. Die Gefahr durch „formale Treue“ der Übersetzung eine „Unwahrhaftigkeit“ der Texte zu

⁶¹⁶ Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 231. Inwieweit sich das mit der Verständlichkeit für die „einfachen Gläubigen“ vereinbaren lässt, blieb offen. Pascher betonte vor allem, dass es wichtig sei, die korrekte Lehre „einzuschärfen“. Vgl. ebd., 232.

⁶¹⁷ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 131f; Bouyer, Erneuerte Liturgie, 72.

⁶¹⁸ Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 234–235. Problematisch sei für den speziellen Fall der Psalmübersetzung, dass sie seit den Kirchenvätern in ihrer liturgischen Verwendung christologisch konnotiert worden seien. Bis zur dogmatischen Klärung des Problems der Deutung der Psalmen auf Christus hin schlug er vor, in der musikalischen Verwendung (Antiphonen, Responsorien etc.) die überlieferte christologische Deutung beizubehalten. Auch wenn ein Psalm wegen seiner christologischen Deutung Verwendung in der Liturgie gefunden hatte, sollte diese in ihm bei der Übersetzung erhalten bleiben. Tradierte Übersetzungsfehler müssten jedoch berichtigt und eventuell die Verwendung des Psalms neu überlegt werden. Vgl. ebd., 235–236.

provozieren, sei dabei groß.⁶¹⁹ Für die Erstellung guter Übersetzungen brauche es neben vielen Versuchen und Vorüberlegungen⁶²⁰ ein gutes Sprachgefühl und sprachliche Bildung, eine gute Kenntnis der Gegenwart und der Situation des Menschen sowie der Frömmigkeitsgeschichte und der Theologie. Nur so sei zu entscheiden, was in den bzw. für die liturgischen Texte zu bewahren war.⁶²¹ Nicht alles, was je geschrieben wurde, müsse erhalten bzw. weiter verwendet werden. Auf keinen Fall dürften die übersetzten Texte hinter dem aktuellen Stand der theologischen Forschung zurückbleiben.⁶²² Emminghaus wünschte sich sogar, den Liturgen eine gewisse Freiheit zuzugestehen, wenn sie diese „verantwortet und wohlinformiert“ nutzen.⁶²³ Er sah also eine Möglichkeit für freie Formulierungen in der Liturgie, die nicht viele Fürsprecher hatte.

Deutlich nach dem Übersetzerkongress sah Joseph Pascher, der die deutsche Übersetzergruppe für den Kanon leitete und bereits aus der Arbeitsgruppe für das Altarmessbuch (1965) über Erfah-

⁶¹⁹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 19–21. So wäre man auch bei der Übersetzung der Liturgie aus dem Griechischen am Ende des 4. Jahrhundert vorgegangen und habe an der Vorlage orientierte oder neue lateinische und keine „übersetzt-griechische[n]“ Gebete geschaffen. Dieses Vorbild gelte es für die anstehenden Übersetzungsarbeiten zu reaktivieren und auszuwählen, was aus den lateinischen Texten übernommen werden müsse und was an die deutsche Sprache angepasst werden könne. Vgl. ebd., 21; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 4. John Hennig ist allerdings der Meinung, dass es zu dieser Zeit gänzlich andere Voraussetzungen gab als bei der „gegenwärtige[n] Vernakularisierung der römischen Liturgie.“ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 363.

⁶²⁰ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 36.

⁶²¹ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 23–24. Emminghaus sieht die Menschen seiner Zeit in einer Situation der „Anonymität und Isolierung“. Zudem wollten sie sich nicht ihren Gemeinden öffnen, da die Gemeinden nicht mehr als Lebensgemeinschaften empfunden würden. Vgl. ebd., 23.

⁶²² Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 24. Ob dies durch eine Einzelperson oder eher eine Gruppe von Übersetzer(inne)n zu leisten ist, lässt Emminghaus offen. Bis zum Kommen Christi könne man sowieso nur schwerlich über „verantwortete Versuche“ hinauskommen und müsse auf die Vollendung des Gebetes durch den Heiligen Geist hoffen.

⁶²³ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 36.

rungen in der Übersetzung liturgische Texte verfügte, in der Herstellung der Übersetzungen der liturgischen Texte „echte Schwierigkeiten“. Denn „auch das Consilium wisse, daß von einer wirklichen Übersetzung nur dann gesprochen werden kann, wenn das Ergebnis wirkliches Deutsch ist und nicht eine Computerübersetzung, bei der Wort für Wort verbaliter wiedergegeben wird.“⁶²⁴ Entsprechend wies er darauf hin, dass die Übersetzungsanweisungen für den römischen Kanon „treu“ und „vollständig“, nicht aber „wörtlich“ lauteten.⁶²⁵ Pascher bezog sich damit wohl auf die Mitteilung zur Übertragung des Römischen Kanons vom 10. August 1967 (DEL 983–988), die auch darauf hinwies, dass die Sprache der Übersetzung weder antiquiert noch zu modern, und in jedem Fall „rhythmisch geprägt“ sein sollte (DEL 985–986). In der Epistula „Consilii“ vom 21. Juni 1967 (DEL 974–982) an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen sprach Lercaro allerdings davon, dass man sich erst bei Neuschöpfungen des Hochgebetes „nicht mehr an die engen Grenzen der wörtlichen Übersetzung halten müsse“ (DEL 982). Es gab also, entgegen der Wahrnehmung Paschers, doch eine Anweisung, sich bei der Übersetzung des Kanons „wörtlich und vollständig“ an die lateinische Vorlage zu halten – allerdings in einem nur wenig früheren Schreiben. Zudem sollte es soweit wie möglich unterlassen werden, den Text bei der Übersetzung zu kürzen oder zu vereinfachen – was beide (!) Schreiben fordern (DEL 982 und 984). Trotzdem war die Auffassung von Joseph Pascher, der zuerst noch selbst für eine Übersetzung möglichst nah am Latein eingetreten war, nicht falsch, wenn er auch die vom Consilium ermöglichte maßvolle Anpassung an die Volkssprache für den Kanon etwas überinterpretierte. Dieser Ansatz der maximalen Ausnutzung des Möglichen wurde – wohl auch vor dem Hintergrund der Erfahrung mit einem möglichst lateinförmigen Deutsch im Altarmissale – in der folgenden Zeit zu einem Kennzeichen des deutschen Sprachraums.

⁶²⁴ Pascher, Augenblicklicher Stand, 48. Ebenso, aber ohne Bezug auf das Consilium: Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 18–19.

⁶²⁵ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 48.

Ähnlich wie Pascher beschrieb ein anderes Mitglied der Übersetzergruppe, Vinzenz Stebler,⁶²⁶ die Übersetzungsaufgabe. Er betonte, dass man sich einig war, „glattes, einwandfreies Deutsch“ als Ergebnis der Kanonübersetzung vorzuweisen. Man habe, ohne es auszusprechen, die Vorstellungen Josef Güldens übernommen, dass die Sprache der Liturgie „biblisch, nüchtern und einfach, schön und herzlich“ sein sollte und es keine unmäßigen Anstrengungen brauchte, um die deutsche Sprache der Gegenwart „kultfähig zu machen“.⁶²⁷ Aus der Arbeit berichtete er, dass durch die Anlehnung an biblische Texte manche Klippen der Textübertragung umschifft werden konnten, wenn die wörtliche Übersetzung kein gutes Deutsch ergeben hatte.⁶²⁸ Das sehr theoretisch klingende Ideal der biblischen Sprache fand also durchaus eine Umsetzung bei den ersten Übersetzungsarbeiten – allerdings nicht in der Form eines bestimmten Sprachstils, sondern für die Frage der Satzkonstruktionen, wenn die Vorlage ergänzungsbedürftig erschien, um einen gut formulierten Text in der Übertragung zu erhalten.

Weiter berichtete er, dass die hymnische Wirkung des lateinischen Textes, die beispielsweise mit Doppelungen erreicht wurde, durch Kürzen erhalten werden konnte. „Rhythmus und Wohlklang“ waren auch mit Blick auf den gesungenen Vortrag des Kanons wichtig, weswegen Experten der Musik für diese Fragen hinzugezogen wurden.⁶²⁹ Vinzenz Stebler regte an, nicht nur „philologisch korrekt und gewissenhaft“ zu übersetzen, sondern um der Verständlichkeit für das „schlichte Kirchenvolk“ willen auch freiere Übersetzungen zu wagen, die sich nicht so strikt wie bisher an die lateinische Vorlage hielten. Vor allem Auslassungen hielt er für notwendig, um einen strafferen Gedankengang innerhalb des Textes erreichen zu können. An anderen Stellen müsste man mit bibli-

⁶²⁶ Zur Person siehe: Alberich Martin Altermatt, Ein Pionier des „Jugend- und Laienbreviers“ in der Schweiz. P. Dr. Vinzenz Stebler (+1997), Mariastein, in: Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, Martin Klöckener und Bruno Bürki (Hg.), Fribourg 2004, 169–182.

⁶²⁷ Vgl. Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, 11–12.

⁶²⁸ Vgl. Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, 11–12. Stebler sprach hier ausdrücklich von einer „Übertragung“ des Kanons.

⁶²⁹ Vgl. Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, 11–12.

scher Sprache die Andeutungen des liturgischen Textes verdeutlichen, damit ihr Sinn zur Geltung kommt. In diese Richtung habe die Übersetzerkommission der Hochgebete bereits gearbeitet, Stebler aber schien sich – entgegen den römischen Vorgaben – noch mehr Freiheit zu wünschen.⁶³⁰ Bedenkt man den ständigen Verweis anderer Kommissionsmitglieder auf die römische Übersetzungsvorschrift, nichts auszulassen oder hinzuzufügen, ahnt man, welche Diskussionen bei der Erstellung der Texte geführt wurden.⁶³¹ Für die Übersetzerfrage ist insgesamt schon in den wenigen Jahren nach dem Konzil zu beobachten, dass sie im deutschen Sprachraum – auch aufgrund der praktischen Erfahrungen – immer mehr zu einer freien Übersetzung tendierte, die mehrere als „Übertragung“ beschreiben.

In der Frage der guten Textgestaltung gab es aber noch anspruchsvollere Ziele als „nur“ die Forderung, ein echtes Deutsch zu verwenden, die sich auch in den folgenden Jahrzehnten hielt. Klemens Tilmann forderte auf dem Übersetzerkongress, dass der übersetzte Text durch eine Umformung der Sprache des Alltags das Niveau der nationalen Dichterfürsten erhalten sollte – also eine Poesie aus einfachen Worten.⁶³² Die poetische Qualität war für ihn ein anzustrebendes Ziel, da so die Herzen der Gläubigen direkt erreicht würden und die Botschaft des Gotteswortes in ihnen bleibe.⁶³³ Ob dieser hohe Anspruch an die Übersetzung – auch hier müsste man von Übertragung sprechen – vollständig erreicht werden kann, blieb fraglich. Tilmann ging davon aus, dass diese Weise der Übersetzung erst erlernt werden müsste; dass das Ideal, das er aufstellte, nur allmählich erreicht und vielleicht

⁶³⁰ Vgl. Vinzenz Stebler, Kritische Erwägungen eines Mitübersetzers, in: Gd 2 (1968) 113, hier: 113.

⁶³¹ Z.B. Joseph Pascher, Die Übersetzung des ersten Memento, in: Gd 1 (1967) 10–11, hier: 10. Gleichzeitig zeigt sich damit, dass die Zeitschrift „Gottesdienst“ wesentliches Medium der ersten Schritte der Übersetzungsdiskussion war.

⁶³² Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 239. Tilmann sah Shakespeare und Dante als Vorbilder, die die Alltagssprache in Kunst verwandelt hatten.

⁶³³ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 238. Ähnlich: Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 234f.

erst in der folgenden Generation realisiert werden könnte.⁶³⁴ Den Anspruch der Vergleichbarkeit mit sprachlich hochstehender Literatur erhob auch Emminghaus für die von ihm gewünschten „Neuschöpfungen“, ausgerichtet am Inhalt der lateinischen Gebete. Er zielte aber im Gegensatz zu Tilmann auf ein gehobenes Sprachniveau, das sich von der Alltagssprache absetzt und „die Luft der Vergangenheit atmen [dürfe], ohne indes antiquiert zu sein“.⁶³⁵ Hier wurde also erstmals eine poetische Qualität der liturgischen Sprache gefordert, wenn auch mit unterschiedlicher Ausrichtung.

Es wurde aber noch eine andere Möglichkeit gesehen, „schöne“ liturgische Texte zu erreichen. Sprachliche Schönheit entstand laut Gülden durch den intensiven Ausdruck des Glaubens, nicht durch das Bemühen um besonders schöne Formen, wie es auch SC 124 für liturgisches Gerät, Räume und Gewänder nicht vordergründig angestrebt wissen will.⁶³⁶ Ebenso sah der Sprachwissenschaftler Wilhelm Gössmann bei der Formulierung liturgischer Texte den Ausdruck des Glaubens im Vordergrund. „Literarische Schönheit“ sei eher ein Nebenprodukt, das die Anstrengung um einen guten Ausdruck des Glaubens kröne, aber nicht direkt angesteuert werden sollte.⁶³⁷ Liturgische Sprache sollte im Sinn von „Ausdruck und Mitteilung von innerer Erfahrung“ poetisch sein,

⁶³⁴ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 247. Die Übersetzung könnte nur selten die Dimensionen der Vorlage angemessen widerspiegeln. Vgl. ebd., 242.

⁶³⁵ Vgl. Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 22. Als Beispiel führte er „manche Wendungen der Lutherbibel“ und andere ältere Übersetzungen an, die sich als „zeitlos gültig“ erwiesen hätten. Im Gegensatz dazu seien einige neuere Übersetzung zunächst als zeitgemäß empfunden worden, um schon wenig später als sentimental zu gelten.

⁶³⁶ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 79. „Trotz seiner Einfachheit und Ursprünglichkeit ist der Stil der liturgischen Sprache, wenn sie auch in der Übersetzung echt geblieben ist, voller Schönheit.“

⁶³⁷ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 42. Festgefahrene Ausdrucksweisen könnten den Blick auf das Glaubensgeheimnis verstellen. Oft sei es der Mensch selbst, der seine eigenen Formulierungen ständig in Frage stelle. Nur durch „Einübung und Sammlung“ könnte authentisches religiöses Sprechen (wieder) gelingen. Vgl. ebd., 11f.

nicht allerdings im Sinn von Reim und Metrik, da sie „heutige[m] Sprachempfinden“ nicht entsprächen.⁶³⁸

Gülden fasste alle Forderungen zur Übersetzung treffend zusammen: „Aus allem Gesagten schließen wir: Eine gute Übersetzung ist ein Geschenk Gottes.“⁶³⁹ Die Übersetzer benötigten neben einer guten Ausbildung geistgewirktes Charisma und Begabung sowie ein angenehmes Arbeitsklima und gleichberechtigte Mitarbeiter, mit denen sie Ergebnisse abstimmen könnten. Dazu sollte auch die liturgische Praxis einen Beitrag leisten.⁶⁴⁰ Gülden sah die gute Übersetzung als vom Heiligen Geist getragene Neuschöpfung. Vor allem müsse der „Offenbarungsgehalt zur Sprache kommen“, was nur beim Arbeiten in Gemeinschaft möglich sei.⁶⁴¹

3.2.3. Modifikation der Texte

Neben den Fragen der Übersetzung sah man gespannt auf die anstehende Revision der liturgischen Bücher. Daraus entstanden viele Forderungen an die Gestaltung liturgischer Texte und die Möglichkeit von Neuschöpfungen. Emil Joseph Lengeling beschrieb die damit Beauftragten als „weitaus wichtigste nachkonziliare Kommission“.⁶⁴² Zunächst war die lateinische Liturgie mit ihren Texten zu überarbeiten sowie aus der Tradition auszuwählen und einzufügen, was entgegen seinem Wert nicht mehr in Gebrauch war. Damit konnten weniger gute Texte ersetzt oder verbessert werden. In begrenztem Rahmen fanden sich so auch Vorlagen für Neuschöpfungen.⁶⁴³ Es entstanden drei neue

⁶³⁸ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 76.

⁶³⁹ Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 80.

⁶⁴⁰ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 80–81. Gülden spricht ausdrücklich nur von „Männern“ als Übersetzergruppe. Vgl. ebd., 81. – Aus dieser Praxis sollte, nach dem Ansatz des Oratoriums, auch eine Erneuerung der Gemeinde kommen, die dann wiederum auf die Liturgie wirken sollte. Vgl. Poschmann, Josef Gülden, 434.

⁶⁴¹ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 80–81.

⁶⁴² Vgl. Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 67*.

⁶⁴³ Vgl. Pascher, *Augenblicklicher Stand*, 49. Für zentrale Texte wie das eucharistische Hochgebet hatte das Consilium 1968 bereits neue Präfationen verabschiedet, die noch auf die Genehmigung durch den Papst warteten. „Bei näherer Betrachtung dieser Liste [*Anm. d. Verf.*: der neuen Präfationen] wird

Kanones,⁶⁴⁴ ein vierter scheiterte an der Zulassung durch den Papst. Der römische Kanon sollte nicht verändert werden, was bei seiner Übersetzung zu Auseinandersetzungen führte.⁶⁴⁵

Die ersten Übersetzungsversuche konnten die sprachlichen Probleme der Liturgie nicht lösen – sie machten eher die Schwierigkeiten der Texte sichtbar. Klemens Tilmann und Johannes Emminghaus sprachen sich daher dafür aus, nicht alle Texte in ihrer ursprünglichen Form zu belassen. Die Amtsgebete könnten in der Übersetzung verändert werden, da sie nicht in gleicher Weise wie die Heilige Schrift als inspiriert gelten.⁶⁴⁶ Dem stimmte Alfred Schilling zu: er hielt es für angebracht, einige lateinische Texte in der Übertragung anders zu akzentuieren oder mit Orientierung an der Bibel gänzlich neu zu schreiben, um sie „gehaltvoller“ zu machen. Eine Übersetzung könne den Ansprüchen der deutschsprachigen Gläubigen nicht genügen, da der Charakter der lateinischen Texte nicht ihren Erwartungen entspreche. Daher müsste man Übertragungen erstellen, die die Texte teilweise veränderten.⁶⁴⁷ Langfristig müssten neue Gebetstexte geschaffen

sofort deutlich, daß hier wichtige Lücken im Missale ausgefüllt werden.“ Ebd., 50.

⁶⁴⁴ Mehr dazu siehe unten im Kapitel „3.3.5.1. Neue Hochgebete“.

⁶⁴⁵ Vgl. Pascher, Augenblicklicher Stand, 50. „Gelegentlich der Übersetzungsarbeiten hat unter den Gutachtern der deutschen Bischöfe eine erstaunliche Zahl zum Beispiel die Beseitigung der römischen Heiligen gefordert, besonders derer, die an der Grenze von Geschichte und Legende stehen. Von der Bereinigung solcher Schwierigkeiten hängt es wohl ab, ob der römische Kanon sich neben den neuen hält.“ – Eric M. de Saventhem hielt die Zulassung weiterer Hochgebete für einen Trick zur Abschaffung des römischen Kanons, der durch die neuen Gebete aus dem Gebrauch verdrängt werde. Vgl. Saventhem, *Una voce – nunc et semper?*, 132f. Dazu wies Rennings darauf hin, dass diese „Änderungen“ – auch wenn sie nicht in SC vorkommen, durch die Autorisierung des Papstes – auch nach dem Verständnis von *Una Voce* – völlig rechtmäßig waren. Vgl. Heinrich Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 159.

⁶⁴⁶ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 242; Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 26–28.

⁶⁴⁷ Vgl. Alfred Schilling, *Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit*, 2. Aufl., 6. In diesem Buch machte er einige Vorschläge eigener „privater“ Übertragungen von Orationen, die zur Diskussion und Weiterentwicklung der Gebetssprache anregen sollten.

werden, da die überlieferten römischen Gebete an ihre Zeit gebunden seien. So könnte die eigene Identität gewahrt und gelernt werden, „in eigener Art und Sprache“ liturgisch zu beten.⁶⁴⁸ „Übersetzungstreue, Stilreinheit oder gar Sangbarkeit“ seien für die Christen und Nichtchristen der Gegenwart weniger wichtig als „Unmittelbarkeit und Einfachheit“.⁶⁴⁹ Damit ist er der einzige, der sich gegen eine singbare Textgestaltung ausspricht. Emminghaus wollte hingegen „die Schönheit und Reinheit des Stils“ der Übersetzung unter keinen Umständen für die Möglichkeit aufgeben, die Gebete singen zu können.⁶⁵⁰

Tilmann wünschte sich eine weitergehende inhaltliche Überarbeitung der liturgischen Texte. Es sollte darauf geachtet werden, dass die Gebetstexte zur Handlung passten und inhaltlich stringent seien. Weiter sollten sie dem Geist des Neuen Testaments nicht widersprechen. Das hieß für ihn, alttestamentliche Texte wie die Fluchpsalmen nicht zu verwenden, da sie nicht ins Gottesbild des NT passten.⁶⁵¹ Problematisch seien Texte, die nicht mehr der gegenwärtigen Denkweise entsprächen oder für die Gemeinde kaum nachvollziehbar seien.⁶⁵² In den Orationen fehlten beispielsweise eine liebevolle Betrachtung der Welt und die konkrete Aufnahme von Anliegen der Gegenwart, die die Gemeinde beschäftigten.⁶⁵³ Tilmann schlug vor, einige dieser Schwierigkeiten dadurch zu lösen, dass den Übersetzungen eine „gesunde Freiheit“ zugestanden wird.⁶⁵⁴ Er meinte damit sowohl die Aufteilung der Sätze und

⁶⁴⁸ Vgl. Schilling, Orationen der Messe in Auswahl, 8. Allerdings fand er keinen passenden Autor, der „weltoffen und kontemplativ zugleich“ solche Texte verfassen könnte. Daher sollten die alten Texte zunächst weiterverwendet werden. Nach ihrem Vorbild versuchte er die lateinischen Orationen als „ehrliche“ und „einfache“ Gebete ins Deutsche zu übertragen.

⁶⁴⁹ Vgl. Schilling, Orationen der Messe in Auswahl, 5f. Auf die „Sprechbarkeit“ der von ihm übertragenen Texte legt er trotzdem wert, wie man an Vorwort und der Druckgestaltung in Sprechzeilen sehen kann. Vgl. ebd., 6.

⁶⁵⁰ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 36.

⁶⁵¹ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 243. Beispiele siehe unten „3.3.1. Die Frage der Gestaltung der Liturgiesprache“.

⁶⁵² Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 243.

⁶⁵³ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 244.

⁶⁵⁴ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 244.

freiere Übersetzungen, beispielsweise um eine Aussage im Deutschen positiver klingen zu lassen, als auch kleine Zusätze, die den Text beleben oder konkreter machten. Dabei sollte sichergestellt werden, dass die liturgische Sprache nicht durch den Austausch von Begriffen oder Bildern verflachte.⁶⁵⁵

Wo Abänderungen nicht reichten, könnte man nur die unbrauchbaren Texte aussortieren und durch neue – lateinische und volkssprachliche – ersetzen. Die Neuschöpfungen könnten aus den Vorlagen des Neuen Testaments und der Tradition geschaffen werden.⁶⁵⁶ Emminghaus gab zu bedenken, dass die Anstrengungen für eine Einheit in Vielfalt, Übersetzung und Anpassung nicht aufhören könnten, wenn einmal eine Übersetzung der liturgischen Texte gefunden sei. Diese Prinzipien müssten immer wieder angewendet werden, um dem dynamischen Prinzip der Akkommodation – und damit der „Bejahung der Geschichtlichkeit des Menschen“ – zu entsprechen, für das man sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Abkehr von der Unveränderlichkeit der Liturgie entschieden hatte. Das hieß für ihn keine Abkehr von der Tradition und den überlieferten Texten, aber ihre Bereicherung um die jeweiligen Notwendigkeiten bzw. Neuschöpfungen der Gegenwart. Denn die Ehrfurcht vor der Tradition dürfte nicht dazu führen, „neben dem Schatz zu verhungern“.⁶⁵⁷

Inkulturation der Messe

Bei den Überlegungen zur Übersetzung der liturgischen Texte wurde die Frage wichtig, inwieweit damit eine Inkulturation der Liturgie verbunden werden sollte. Der Kirchengeschichtler Suitbert Benz resümierte, dass der Übersetzerkongress, angefangen vom Veranstaltungsort Rom bis hin zu den Meinungen der Teilnehmer, klargemacht habe, dass es um eine zentral kontrollierte Übersetzung der bestehenden bzw. zukünftigen Liturgie gehe, also eine weltweit einheitliche Liturgie, die in der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils in verschiedenen Volkssprachen gefeiert wird. Diese Einheitlichkeit werde aber dadurch

⁶⁵⁵ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 245.

⁶⁵⁶ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 245. Die Tradition müsse nicht zwingend die lateinische sein.

⁶⁵⁷ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 13.

„erkauft“, dass sich die Menschen des jeweiligen Volks „in einer ihnen nicht artgerechten Liturgie“ nicht zu Hause fühlen könnten.⁶⁵⁸ Diesen Eindruck vermittelte auch die Ansprache des Papstes, die die Freigabe zu Experimenten auf eine Zulassung durch den Heiligen Stuhl verkürzte (DEL 487). Die Liturgiekonstitution sprach allerdings davon, dass die Bischofskonferenzen vom Heiligen Stuhl die Erlaubnis erhalten sollten, für einzelne Gemeinschaften beschränkte Experimente freizugeben und zu leiten (SC 40,2). Diese Verkürzung sowie eine die Experimente grundsätzlich abwehrende Formulierung ließ eine Offenheit für eine weitergehende Inkulturation durch ein selbstständiges Handeln der Bischofskonferenzen vermissen. Die verkürzte Darstellung, wer die Experimente schließlich zulässt, zeigt zugleich eine mangelnde Rezeption der Ekklesiologie von SC – und dies bereits 1965.

Suitbert Benz plädierte langfristig für darüber hinausgehende, „ganz und gar dem jeweiligen Volk und seiner Kultur entsprechende Formen des Gottesdienstes“ als einzig angemessene Umsetzung der Liturgiereform.⁶⁵⁹ Eine bloße Übersetzung der Texte in die Volkssprachen reichte nicht aus, sondern konnte für ihn nur der erste Schritt sein. Für die Texte müsste man auch Neuschöpfungen in Betracht ziehen. In Anbetracht des allgegenwärtigen Pluralismus könne eine weltweit einheitliche Liturgie nicht mehr als Ideal gelten. Auch die Tradition der römischen Liturgie sei kein Grund, den schon lange andauernden „unnatürlichen Zustand“ der Nicht-Beachtung der Eigenheiten der Völker aufrechtzuerhalten.⁶⁶⁰ Vielmehr müsste man die Liturgie an der konkreten Gemeinde ausrichten, da sie die Manifestation der Gesamtkirche ist.⁶⁶¹ Dafür war noch einiges an Vorbereitung nötig, da man sich völlig an die bisherigen Formen gewöhnt hatte und es vielen schwer fiel, wirklich neues zu entwerfen, das nicht nur ein Abklatsch des bisherigen war: „Selbst wenn wir möchten, wir kön-

⁶⁵⁸ Vgl. Suitbert Benz, Übersetzte Liturgie oder schöpferische Neugestaltung?, in: Deutsche Liturgie. Sind wir auf dem Weg dahin? (Liturgie und Mönchtum 40), Theodor Bogler (Hg.), Bd. 40, Maria Laach 1967, 37–44, hier: 37.

⁶⁵⁹ Vgl. Benz, Übersetzte Liturgie, 38. Den Begriff „Kultur“ definiert er in diesem Zusammenhang nicht näher.

⁶⁶⁰ Vgl. Benz, Übersetzte Liturgie, 38.

⁶⁶¹ Vgl. Benz, Übersetzte Liturgie, 39.

nen zum Teil nicht mehr oder noch nicht neuschöpfen. Erst muß der Boden bereitet werden, durch Erziehung und Hinführung zu einem lebendigen Verstehen der liturgischen Feier, nicht ihres rubrizistisch geregelten Ablaufs.“⁶⁶²

Dass aus einer „übersetzten Liturgie“ nicht automatisch eine „deutsche Liturgie“ wurde, schrieb auch der Liturgiewissenschaftler Theodor Bogler.⁶⁶³ Es brauche einen Erprobungsraum, in dem die neue liturgische Sprache, wie auch rituelle Eigenheiten, reifen konnten. Hierfür sah er den Wortgottesdienst⁶⁶⁴ und den Werktagsgottesdienst als geeignetes Experimentierfeld.⁶⁶⁵ Für diese Experimente seien „die besten Kräfte aus dem künstlerischen Bereich“ notwendig; ausdrücklich erwähnte er die „Sprachkünstler“.⁶⁶⁶ Eines der Kennzeichen einer „deutschen Liturgie“ sei eine Ausrichtung auf die Ökumene bzw. die Einheit der Christenheit. Dazu kämen die jetzt schon als Privilegien gewährten Eigenheiten wie Werktagssperikopenordnung, Fürbitten, deutsches Liedgut oder deutsches Hochamt.⁶⁶⁷ Für die Ausrichtung auf die Einheit der Christen sei eine Neuschöpfung der Gebete der Messe in Anlehnung an bzw. aus den Worten der Heiligen Schrift am sinnvollsten. Neuschöpfungen beurteilte Bogler generell als „aussichtsreicher“ und als den heutigen Menschen besser ansprechend als die überlieferten Formen.⁶⁶⁸ Die römische Liturgie sollte aber nicht durch die deutsche verdrängt oder ersetzt werden, sondern neben ihr fortbestehen und vielleicht zu festgelegten Anlässen gefeiert werden. Bogler schlug u.a. die österliche Bußzeit, Ostern und Weihnachten dafür vor.⁶⁶⁹ Die durch die Liturgische Erneue-

⁶⁶² Vgl. Benz, *Übersetzte Liturgie*, 43.

⁶⁶³ Zur Person siehe: Angelus A. Häußling, Theodor Bogler OSB (1897–1968), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft*, Bd. 1, Münster 2011, 198–204. Theodor Bogler wurde unter Abt Ildefons Herwegen Benediktiner und später Prior der Abtei. Hier erfuhr er seine Prägung zu liturgischem Apostolat, Liturgiewissenschaft und liturgischer Erneuerung.

⁶⁶⁴ Heute: Wortgottesfeier.

⁶⁶⁵ Vgl. Theodor Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie. Ein Versuch*, in: *Deutsche Liturgie*, Maria Laach 1967, 45–58, hier: 45f und 53.

⁶⁶⁶ Vgl. Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie*, 58.

⁶⁶⁷ Vgl. Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie*, 50–52.

⁶⁶⁸ Vgl. Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie*, 56.

⁶⁶⁹ Vgl. Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie*, 57f.

rung geprägten Wissenschaftler waren sich darüber einig, dass die grundsätzliche Möglichkeit zur Inkulturation zu einer eigenen deutschen Liturgie führen musste. Sie übersahen dabei in ihrem Optimismus die ersten retardierenden Tendenzen, die sich zunächst nur leise in den römischen Dokumenten bemerkbar machten.

3.2.4. Resümee der Überlegungen: die Übertragung als Mehrwert

Insgesamt zeigten die Argumente zur Frage der Übersetzung eine große Sensibilität für den Unterschied von Übertragung und Übersetzung. Schon vor den ersten praktischen Erfahrungen des Altarmissale, aber danach noch verstärkt durch diese, forderten Liturgie- und Literaturwissenschaft einen freieren Umgang mit der Sprache, den einige ausdrücklich als Übertragung benannten. Definiert wurde sie durch eine starke Orientierung an der Volkssprache, die auch Auslassungen und Einfügungen ermöglichte. Die Übertragung wurde für die tätige Teilnahme als förderlicher und als Mehrwert im Vergleich zur Übersetzung eingeschätzt. Für eine angemessene Anpassung der Liturgie forderten die Diskussions Teilnehmer immer wieder Neuschöpfungen zur Ergänzung des römischen Gebetsschatzes. Vereinzelt wurde sogar eine komplette Neuschöpfung der volkssprachigen liturgischen Texte gefordert, die sich von der römischen Tradition lediglich inspirieren lassen sollte. Immer wieder wurde betont, dass die Erneuerung der Liturgie einen Lernprozess darstellte und nur schrittweise verwirklicht werden konnte. Als Vorbild für die Sprache der Liturgie wurde die Alltagssprache genannt. Darin kam die Suche nach einer einfachen verständlichen Sprache zum Ausdruck, die dem Grundsatz einer lehrreichen, sich dem Menschen zuwendenden Liturgie entspricht. Neben der Beachtung der einzelnen Textgattungen der Liturgie wurde auch das Bedürfnis nach einer schönen bzw. poetischen Ausdrucksweise der liturgischen Texte sowie der Wunsch laut, eine bilderreiche Ausdrucksweise zu verwenden, für die man die Bibel als Vorbild und Hilfsmittel sah.

3.3. Suchbewegungen im deutschen Sprachgebiet

Neben der Diskussion über die Art der Übersetzung bzw. Übertragung, die auch international geführt wurde, gab es – davon mehr oder weniger unabhängig – eine Debatte darüber, wie die deutsche Sprache in der Liturgie aussehen sollte. Hierzu trugen nicht nur Theologen – vor allem Priester – ihre Meinung bei, sondern auch, wie schon bei den Übersetzungsfragen, religiös interessierte Sprach- und Literaturwissenschaftler und sprachlich interessierte katholische Laien. Daneben wurden Konzepte einer neuen Liturgiegestaltung entwickelt und Sprache auf neue Weise hinterfragt. Immer wieder tauchte das Ideal der biblischen Sprache auf. Viele gingen davon aus, dass diese selbsterklärend sei und sich quasi bleibend bzw. zeitlos gültig ausdrücke. „Biblisch“ wurde in diesem Zusammenhang als ein theologisches Paradigma gebraucht und meinte, dass eine bilderreiche, einfache, knappe Sprache verwendet werden sollte, wie sie sich im biblischen Urtext und der Vulgata findet. In der späteren Diskussion um die ökumenisch einheitlichen liturgischen Texte bedeutete „biblische Ausdrucksweise“ zum Beispiel, dass man für das Agnus Dei den in der Bibel vorkommenden Singular des Wortes „Sünde“ bei der Übersetzung beibehielt und nicht stattdessen den in der Tradition häufiger vorkommenden Plural verwendete.⁶⁷⁰ Die Diskussion um die deutsche Einheitsübersetzung war zu dieser Zeit noch nicht abgeschlossen – auch nicht die Übersetzung selbst. Daher konnte ihre Sprache nicht als Vorbild für die liturgischen Texte dienen. In den teilweise parallel laufenden Erarbeitungsprozessen entschied man sich sogar bewusst gegen eine solche Übernahme. Zudem fanden sich in den römischen Vorgaben andere Richtlinien für biblische als für liturgische Texte.⁶⁷¹ Daneben haben die beiden Textarten teilweise unterschiedliche Anforderungen, was auch ein fraglicher Aspekt der Diskussion war.

Es fällt auf, dass die Diskussion zunächst vor allem der Begründung der Nützlichkeit der Volkssprache diene und nicht so sehr der Entwicklung einer möglichen Gestalt. Die Protagonisten sahen

⁶⁷⁰ Vgl. Das Agnus Dei, in: Gd 5 (1971) 90f, hier: 90f.

⁶⁷¹ Vgl. Rennings, Instruktion, 86f.

sich in der Pflicht, die Volkssprachen gegen das Latein zu verteidigen, da ihre Verwendung in der Liturgie noch nicht gesichert schien. Trotzdem war dies der Beginn der Diskussion über die deutsche Sprache der Liturgie, der zunächst in den Kontext seiner Zeit gesetzt werden soll.

3.3.1. Situation im deutschen Sprachgebiet

In der Zeit nach dem Konzil gab es in Deutschland an vielen Orten Unruhe und Unsicherheit, da erste Neuerungen – Hans Bernhard Meyer beschrieb sie als „Übergangslösungen“ – in die Liturgie eingeführt wurden.⁶⁷² Die „Zögerer“, die den Neuerungen skeptisch gegenüberstanden, wie die „Weiterdrängenden“, denen sie zu langsam und zu wenig konkret angingen, waren mit der Situation unzufrieden.⁶⁷³ Umfrageergebnisse legten nahe, dass es unter den religiös Aktiven nur eine kleine Schicht von Menschen gab, die sich wirklich mit der Kirche identifizierten.⁶⁷⁴ Den Anteil dieser an der Gesamtkatholikenzahl schätzte der spätere Tübinger Professor für Praktische Theologie,⁶⁷⁵ Norbert Greinacher, auf 20%. Weitere 30% seien regelmäßige Gottesdienstbesucher/innen „ohne engere Bindung an die Kirche“.⁶⁷⁶ Die Ausläufer der „industriegesellschaftlichen Phase“,⁶⁷⁷ die nationalsozialistische Zerschlagung der Organisationsstrukturen und

⁶⁷² Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 9, 66.

⁶⁷³ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 10–12. Diese Aufteilung der Positionen blieb im weiteren Verlauf der Liturgiereform erhalten. Vgl. Adam, *Grundriß Liturgie*, 51; Kranemann, *Die Liturgiereform im Bistum Münster*, 80. Meyer mahnte, dass die Gruppe der Unbeteiligten nicht aus dem Blick geraten dürfe. Aus ihrer Perspektive müsste man auf den Gottesdienst schauen, um seinen Zustand – weit entfernt vom „modernen Lebensgefühl“ – zu erkennen. Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 10–12 und 66f.

⁶⁷⁴ Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 608.

⁶⁷⁵ Norbert Greinacher, der auch Soziologie studierte, habilitiert zur Zeit der Artikelabfassung an der Universität Wien zum Thema „Die Kirche in der städtischen Gesellschaft“, das er 1966 abschließt.

⁶⁷⁶ Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 613. Diesen folgen 40% „Marginalkatholiken“, die die Kirche selten besuchten, und 10% „völlig Abständige“, die man als praktische Atheisten betrachten könnte.

⁶⁷⁷ Schildt, *Die 60er Jahre*, 11. Diese Phase beginnt in den 1920er Jahren und geht in den 1960er Jahren zu Ende.

die Flüchtlingsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg hatten die konfessionellen Milieus aufgebrochen und durchmischt.⁶⁷⁸ Diese Entwicklung verstärkte sich später durch Landflucht und Arbeitsmigration. Die „institutionalisierte Gläubigkeit“ wurde dadurch in Frage gestellt, parallel dazu schwand die Kirchlichkeit.⁶⁷⁹

Aufgrund des durchaus heterogenen Meinungsbildes über die Neustrukturierung des „katholischen Milieus“ wurde eine „kirchenzentrierten Reorganisation“ angestrebt, wie es der Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg beschrieb. Die Struktur der Diözesen und Pfarreien wurde enger mit den Laienorganisationen koordiniert. Der Rückblick zeigt, dass die mit diesem Prozess verbundenen Ziele der (Neu-)Missionierung Deutschlands nicht erreicht wurden. Die Jüngeren waren nicht mehr bereit, sich in die vorgegebenen religiösen Lebensstrukturen zu fügen.⁶⁸⁰ Es wurde klar, dass es nicht nur misslang, den katholischen Glauben für eine breite Bevölkerungsschicht zu erneuern, sondern auch, dass nicht einmal der Status quo gewahrt werden konnte. Das „katholische Milieu“ der Bundesrepublik begann zu erodieren.⁶⁸¹ In dieser Situation wurde die Entscheidung für die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils getroffen, das durch die Thematisierung dieser Probleme später von manchen als ihr Auslöser gesehen wurde.⁶⁸² Schon in den 1960er Jahren gab es aber oft eine sehr unterschiedlich ausgestaltete außerkirchliche Religiosität – insgesamt war auch schon zu Beginn des Konzils eine Entkirchlichung zu beobachten –, die mit dem Beginn der Liturgiereform zusammenfiel, ihr genau genommen sogar vorausging.⁶⁸³ „Die Kirche

⁶⁷⁸ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 64.

⁶⁷⁹ Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 601f.

⁶⁸⁰ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 64. Damberg stellte die Frage, ob die Restrukturierung eine „Klerikalisierung des Laienkatholizismus“ oder eher eine „Laisierung der Hierarchie“ implizierte.

⁶⁸¹ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 64f.

⁶⁸² Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 65.

⁶⁸³ Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 600; Kranemann, *Die Liturgiereform im Bistum Münster*, 80; Haunerland, *Gottesdienst in der Moderne*, 35. Seit 1950 fiel der Anteil der Katholiken, die die Messe in der Bundesrepublik besuchten oder die Osterkommunion empfangen stetig. Da-

ist zu einer Subkultur unter anderen geworden.“⁶⁸⁴ Im sozialen wie im beruflichen Alltag schritten Differenzierung und Segmentierung voran. Es gab nicht nur verschiedene Deutungsmodelle des Lebens: die sie vertretenden Organisationen standen in direkter Konkurrenz zueinander und zu den Angeboten der Zerstreuung, die zugleich Prestige versprachen. Bildung – Arbeit – Glaube – Familie – Politik existierten nun unabhängig voneinander und ihre „Anbieter“ mussten sich gegeneinander behaupten.⁶⁸⁵ Plurali-

mals hoffte man noch darauf, dass es eine Stabilisierung dieser Werte bei 35–40% der Katholiken geben werde, was im Vergleich zu 1950 einen Verlust von über 16% bedeutet hätte. Dabei ist zu beobachten, dass der Anteil an Kirchbesuchen der Gläubigen in der Diaspora deutlich geringer war als in konfessionell stärker geschlossenen Milieus, wo allerdings der Kirchgang insgesamt viel dramatischer zurückging, je mehr sich dort durch Mobilität die Einheitlichkeit der Gesellschaft auflöste. Grundsätzlich gingen eher Kinder und ältere Menschen in die Kirche – d. h. diejenigen, die gesellschaftlichen Einfluss haben, waren dort nicht so häufig wie die anderen anzutreffen. Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 609–611. Seit 1956 gab es eine kleine Trendwende in der Anzahl des Kommunionempfangs pro Katholik/in, die darauf schließen lasse, dass die sich weiterhin vermindernde Zahl der aktiv Teilnehmenden stärker am Glaubensleben partizipierte. Vgl. ebd., 612. Entgegen den Hoffnungen einer Stabilisierung fiel die Zahl der Gottesdienstbesucher/innen bis 1990 aber unter 22%. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004* (Arbeitshilfen 199, 37. Zum Jahr 2011 schrumpfte die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher/innen auf gut 12%, eine Größenordnung, die mit der Aussage „eine Zahl, die sich neben Teilnehmerzahlen sonstiger Veranstaltungen wie Sport oder Museumsbesuch sehen lassen kann“ trotzdem positiv beurteilt wurde. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. ZAHLEN UND FAKTEN 2011/12* (Arbeitshilfen 257) 17–20. Haunerland fügte hinzu, dass für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum verlässliche Zahlen des Gottesdienstbesuchs vorliegen und der stetige Rückgang seit den 1950er Jahren nicht der konziliaren Liturgiereform angelastet werden könne. Es könne höchstens gesagt werden, dass das Konzil den negativen Trend nicht aufgehalten oder umgekehrt habe. Vgl. Haunerland, *Gottesdienst in der Moderne*, 35.

⁶⁸⁴ Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 600. Als Minderheit konnte sie nicht mehr die Werte der Gesellschaft bestimmen, da diese von vielen verschiedenen konkurrierenden Akteuren geprägt wurden.

⁶⁸⁵ Vgl. Greinacher, *Die Katholiken in der Bundesrepublik*, 599; Schildt, *Die 60er Jahre*, 13f. Ähnlich: Giacomo Lercaro, *Die Kirche in der Stadt von*

sierung und Differenzierung waren ebenso unter den Katholiken der DDR zu finden, wenn auch leicht verzögert zum BRD-Kontext, aber dennoch zur Zeit der konziliaren Liturgiereform deutlich präsent. Daran änderte die wesentlich stärker ausgeprägte Teilnahme der Katholiken am kirchlichen Leben in der speziellen Diasporasituation kaum etwas.⁶⁸⁶

Die Kirche hinkte der gesellschaftlichen Entwicklung deutlich hinterher, da sie teilweise sogar in den 1960er Jahren noch mit Methoden der Zeit vor der Industrialisierung arbeitete.⁶⁸⁷ Aber es gab nicht mehr das geschlossene katholische Weltbild, da auch das Konzil selbst eine Öffnung zur Welt verlangte. Die geschlossenen Milieus brachen also von innen und außen zugleich auf.⁶⁸⁸

Die römisch-katholische Kirche wandelte sich von der Volks- zur Gemeindekirche. Letztere ist stärker durch die Überzeugung bzw. bewusste Entscheidung ihrer Mitglieder geprägt und hat keine breite gesellschaftliche Basis. Sie verlangt flachere Hierarchien und eine größere Offenheit zur Welt als die Volkskirche,⁶⁸⁹ eine

morgen, in: LJ 18 (1968) 129–137, hier: 132. In Bezug auf den sich verändernden Bildungsbegriff sagte er aber: „(...) er scheint heute auf einen völligen Umsturz hinzusteuern und sich zur Gruppen-Kultur hinzuentwickeln, in der die Idee des Individuums dahin strebt, sich zu verflüchtigen und seine letzte Verwirklichung in der Gemeinschaft zu finden.“ Ebd., 133. Die Entwicklung sei für das Gebiet der DDR „mit einer gewissen Spiegelbildlichkeit“ zur BRD verlaufen. Allerdings gab es dort, bedingt durch die politische Situation, eine stärkere Abgrenzung von der Gesellschaft, die bis zum „Rückzug der katholischen Kirche aus dem gesellschaftlichen Leben“ führte. Vgl. Gabriel, Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne, 534–536.

⁶⁸⁶ Vgl. Grütz, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990, 80.

⁶⁸⁷ Vgl. Greinacher, Die Katholiken in der Bundesrepublik, 599. Als Beispiel nannte er die territoriale Organisation der Seelsorge und die Trennung der Geschlechter in den Kirchenbänken. – Gleiche Beobachtungen für die allgemeine Entwicklung der Gesellschaft im städtischen Bereich und ihre pastoralen Anforderungen machte: Lercaro, Die Kirche in der Stadt, 131.

⁶⁸⁸ Vgl. Damberg, Katholiken im Umbruch, 65. Das traf vor allem die etablierte Organisationsstruktur der katholischen Christ(innen) in Deutschland hart.

⁶⁸⁹ Vgl. Greinacher, Die Katholiken in der Bundesrepublik, 601. Die kirchlichen Funktionen hatten sich ebenso gewandelt. Sozial und kulturell musste die Kirche einiges an andere Träger abgeben, dafür wurde die Kirche stärker in ihrer moralischen und noch mehr in ihrer religiösen Kompetenz wahrgenommen.

Entwicklung, die eigentlich den Zielen der Liturgiekonstitution entsprach. Die gesellschaftlichen und innerkirchlichen Prozesse der 1960er Jahre verstärkten und beschleunigten sich zum Teil gegenseitig. Der innerkirchliche Transformationsprozess verlief in die Richtung eines „liturgiezentrierten Gemeindekatholizismus (...), von geistlichen Bewegungen und themenspezifischen Gruppen (...) eskortiert“, wie es Wilhelm Damberg beschrieb, während sich außerhalb davon das religiöse Leben immer weiter individualisierte. Es lief also gesellschaftlich wie innerkirchlich ein Pluralisierungsprozess,⁶⁹⁰ der im Gemeindeleben die Liturgie immer wichtiger werden ließ – außerhalb der Gemeinden aber in keine einheitliche Richtung lief. Benedikt Kranemann fasste zusammen, dass die Liturgische Erneuerung vor allem in einem westeuropäischen Rahmen geschah, der „durch die Entwicklung verschiedener christlicher Konfessionen seit der Frühen Neuzeit, dann durch die zunehmende Differenzierung von Religion in Moderne und Postmoderne, schließlich durch die Verdunstung des Christlichen gekennzeichnet ist.“⁶⁹¹ Das Zweite Vatikanische Konzil war dabei der vorläufige Höhepunkt in dem Versuch, auf die zeitgebundenen Anfragen aus Leben, Kirche und Glauben zu reagieren.⁶⁹² Die gesellschaftlichen Prozesse wirkten sich auf die Alltagssprache aus. Der praktische Theologe Hans-Rudolf Müller-Schwefe⁶⁹³

⁶⁹⁰ Vgl. Damberg, *Katholiken im Umbruch*, 65. Der gesellschaftliche Pluralisierungsprozess war dabei keineswegs abgeschlossen und kollidierte in der jüngeren Kirchengeschichte mit dem „wiedererwachten römischen Zentralismus“.

⁶⁹¹ Benedikt Kranemann, *Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes*, in: *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.) 2006, 49–72, hier: 50.

⁶⁹² Vgl. Kranemann, *Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft*, 50. Zur Kontinuität der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils mit der nachtridentinischen und den ihr folgenden Erneuerungsbewegungen vgl. ebd., 52–72.

⁶⁹³ Ein besonderer Forschungsschwerpunkt auch außerhalb des theologischen Bereichs war bei ihm die Sprache und Sprachphilosophie. Zur Person siehe: Peter Cornehl, *In Konfrontation mit dem Zeitgeist: der Theologe Hans-Rudolf Müller-Schwefe*, in: *Pastoraltheologie* 77 (1988) 21–29.

charakterisierte die Sprache der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als sachlich und funktional, bewusst nicht emotional, sondern auf die Vermittlung von Fakten und die Vermeidung von Ungenauigkeiten bedacht. Eigentlich ginge es ihr nicht um objektive Beschreibung, sondern um die Deutung und Einordnung in ein konstruiertes System. Einzelheiten sollten in einen Zusammenhang mit dem „Allgemeinen“ gebracht werden, um von dorther ihre Bedeutung zu erfahren. Sprache wurde als wertvoll empfunden, wenn sie die Kraft habe, die Wirklichkeit zu verwandeln bzw. abzubilden.⁶⁹⁴ Vor diesem Hintergrund kam die Frage auf, wie von Religion bzw. ihren Inhalten überhaupt gesprochen werden konnte oder wo sie in der Alltagssprache vorkam.⁶⁹⁵ Die neue Aufmerksamkeit für das Thema der Sprache entsprach der wachsenden Beachtung der Sprache der Liturgie im deutschen Sprachraum – zugleich gewann die Liturgie selbst an Bedeutung. Dabei war die Zeit durch und durch von einer Umbruchsituation gekennzeichnet, die auch in der Sprache des Alltags keine festen Orientierungspunkte zuließ.

3.3.2. Die Frage des Stils der Liturgiesprache

Da es nur einen begrenzten Erfahrungsschatz für die deutsche Sprache in der Liturgie gab und in der gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruchsituation keine eindeutigen Vorbilder für sie zur Verfügung standen, hielt man eine Zusammenarbeit verschiedener Fachbereiche für nützlich, um eine angemessene Sprache

⁶⁹⁴ Vgl. Müller-Schwefe, *Sprache der christlichen Verkündigung*, 93f. Der restliche Artikel widmet sich der Sprache der protestantischen Predigt im deutschen Sprachraum.

⁶⁹⁵ Das trifft aber nicht das Thema dieser Arbeit, da sich diese Beiträge deziert auf den außerliturgischen Bereich beziehen. Romano Guardini widmete sich beispielsweise der Frage der Vermittlung bzw. der Aussage religiöser Inhalte – ausdrücklich außerhalb von Gebet und Kult. Vgl. Romano Guardini, *Die religiöse Sprache*, in: *Sprache und Wirklichkeit. Essays* (DTV 432), Martin Buber und Martin Heidegger (Hg.), München 1967, 149–173, hier: 149. Friso Melzers Wörterbuch untersuchte den Einfluss der Religion auf die deutsche Sprache. Vgl. Friso Melzer, *Das Wort in den Wörtern*, Tübingen 1965. Einen ähnlichen Ansatz verfolgte der Germanist Hugo Moser, bezog aber auch den liturgischen Bereich ein. Vgl. Moser, *Deutsche Sprache*, Bonn 1969.

für die Liturgie zu finden und ihre Grundlagen zu klären. Immer wieder tauchte die Forderung auf, die Sprache des Gottesdienstes an der alltäglichen Sprache der Menschen auszurichten. Manche wünschten sich dabei trotzdem eine poetische Qualität der liturgischen Texte oder wollten einige Fach- oder Traditionsausdrücke bewahren, während andere genau dies ablehnten. Einig waren sich alle darin, dass die liturgische Sprache die Menschen im Gottesdienst – ob gläubig oder nicht – direkt ansprechen sollte, nur stimmten sie nicht darin überein, wie dies am besten gelingen konnte. Daher wurde immer wieder Raum für Experimente gefordert.

Allen Konzepten dieser Zeit merkt man an, dass sie theoretische Konstrukte waren und kaum auf praktische Erfahrung aufbauen konnten. So liest sich mancher Entwurf eher wie ein Wunschzettel oder bleibt in punktuellen Anliegen und Beschreibungen stecken. Dieser Mangel an ausgereiften Vorstellungen war ein Ausdruck der Suchbewegungen nach dem Konzil, denen es an handfesten Anknüpfungs- bzw. Referenzpunkten fehlte, da der Rahmen der Übersetzungsarbeit noch nicht geklärt war.

Die römisch-katholische Liturgie im deutschen Sprachgebiet kannte bis zum Zweiten Vatikanum Übersetzungen der Amtsgebete nur als Hilfe für die mit betenden Gläubigen, die möglichst wörtlich dem Geschehen am Altar folgen wollten. So entstanden für die deutschen Volksmissalien von Anselm Schott⁶⁹⁶ und Urbanus Bomm⁶⁹⁷ Übersetzungen, die sehr nah am Latein waren und damit ein kaum verständliches Deutsch benutzten. Dies beeinflusste nach Meinung einiger reformfreundlicher Theologen Spra-

⁶⁹⁶ Die Übersetzung von Anselm Schott erschien 1884 zum ersten Mal. Dazu: Angelus A. Häußling, Einhundert Jahre „Schott“. Anselm Schott und sein Meßbuch, in: Erbe und Auftrag 59 (1983) 342–352; Ansgar Stolte, Das Laien-Messbuch von Pater Anselm Schott OSB. Untersuchungen zur Geschichte, Theologie und liturgischen Bedeutung, Rom 2006.

⁶⁹⁷ Die Übersetzung von Urbanus Bomm erschien 1927 zum ersten Mal. Dazu: Angelus A. Häußling und Emmanuel von Severus, Das „Volksmeßbuch“ von Urbanus Bomm OSB: 1926–1963. Eine kleine Ausstellung in der Abtei Maria Laach, Maria Laach 1981.

che und Gewohnheit der Benutzer/innen dieser Bücher.⁶⁹⁸ Zudem transportierten diese Übersetzungen „inhaltlich antiquierte Denk- und Redeweisen der liturgischen Texte“, was die Unzufriedenheit mit ihnen verstärkte.⁶⁹⁹ Der Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, Josef Seuffert, schrieb später – im Sommer 1968 –, dass die Übersetzung der liturgischen Texte nicht automatisch zu ihrer Verständlichkeit führte – besonders mit Blick auf das Hochgebet: „Die Einführung der Muttersprache in die Liturgie verschärft das Problem der Verständlichkeit, statt es zu lösen.“⁷⁰⁰ Seuffert warb dafür, im Dialog mit den Gläubigen eine verständliche Sprache zu finden, die ohne die aus der Tradition erwachsenen liturgischen „Chiffren“ auskam.⁷⁰¹ Entsprechend wurde die Zeitschrift zu einem wichtigen Organ der öffentlichen Diskussion über die liturgische Sprache, da sie immer wieder Übersetzungsentwürfe – nicht nur die der offiziellen Arbeitsgruppe – abdruckte, Lesermeinungen dazu einholte und Beiträge und Leserbriefe zur Sprache veröffentlichte.

Hans Bernhard Meyer und Altfrid Kassing gingen nach dem Ende des Konzils davon aus, dass der unbefriedigende Übergangsstatus der Liturgie länger anhalten würde. Gute Neuerungen brauchten einige Zeit, da das Gespür für sie erst entwickelt werden musste. Auch die bestehenden Formen seien das Ergebnis eines Wachs-

⁶⁹⁸ Vgl. Pascher, Übersetzung und Überlieferung, 223; Ernst Tewes, in: Mauer et al., Liturgiereform und Zukunft der Kirche, 743. Dieses Problem thematisierte auch Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmenden des Übersetzerkongresses: Bisher waren die Übersetzungen nur Verstehenshilfen für die Liturgie gewesen, jetzt aber wurden sie „selbst ein Teil des Ritus“ und damit zur „Stimme der Kirche“. Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 242f. Auch Josef Andreas Jungmann schrieb, dass diese Übersetzungen, da sie Verständnishilfen waren, zu sehr um die genaue Wiedergabe des lateinischen Textes besorgt waren und es daher für den Vortrag in der Liturgie neue Übersetzungen brauchte. Vgl. Mauer et al., Liturgiereform und Zukunft der Kirche, 698.

⁶⁹⁹ Vgl. Rennings, Die Verwirklichung der Liturgiereform, 157.

⁷⁰⁰ Josef Seuffert, Editorial zu Heft 13-14, in: Gd 2 (1968) 97f, hier: 98.

⁷⁰¹ Vgl. Seuffert, Editorial zu Heft 13-14, 98. Vor allem fehlte es seiner Meinung nach aber bei vielen auch an einer liturgischen Grundbildung, um die Texte der Liturgie zu verstehen.

tums gewesen, dem man jetzt erst wieder Raum geben müsste.⁷⁰² Ein möglicher Schritt dafür – der zugleich die „Weiterdrängenden“ beruhigen konnte – sei die Bildung liturgischer Zentren, in denen Neuerungen nach SC 40,2 ausprobiert und vorbereitet werden könnten.⁷⁰³ Felix Messerschmid⁷⁰⁴ plädierte dafür, den Raum für Experimente nicht zu eng zu fassen. Es brauchte Raum, um eine gute Durchführung der Liturgiereform zu gewährleisten, die die Ausdrucksformen fand, die den Menschen verständlich waren und in denen sie sich zuhause fühlten.⁷⁰⁵ Letztlich kam es nicht zu größer angelegten Experimenten in dafür vorgesehenen Zentren, da es nicht möglich war, liturgische Neuerungen auf einen Raum zu begrenzen. Es war vermutlich illusorisch, ein von der Außenwelt getrenntes liturgisches „Labor“ haben zu wollen. Die Aufmerksamkeit für liturgische Neuerung war an vielen Orten des deutschen Sprachgebietes so groß, dass die Priester nur darauf warteten, neue Texte verwenden zu dürfen oder dies teilweise sogar eigenmächtig taten. Diesen Entwicklungen begegnete man einerseits mit Ermahnungen, aber andererseits auch mit Zugeständnissen, wie die Diskussion um neue Hochgebete zeigte.⁷⁰⁶ Meyer wollte in den Übersetzungsprozess nicht nur Amtsträger und Liturgiewissenschaftler, sondern auch Seelsorger und Laien einbeziehen.⁷⁰⁷ Er wünschte sich also eine breite Beteiligung an der Diskussion über die liturgische Sprache wie auch andere Liturgiewissenschaftler, da nur so das Ziel der tätigen Teilnahme tatsächlich erreicht werden könne. Er hoffte, dass die Gewöhnung an neue Texte schnell ginge, sobald überzeugende Lösungen ge-

⁷⁰² Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 68; Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 456.

⁷⁰³ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 69.

⁷⁰⁴ Felix Messerschmid ist geprägt von der Jugendbewegung und seiner Arbeit mit Romano Guardini im Quickborn-Arbeitskreis auf Burg Rothenfels. Er war Gymnasiallehrer (Geschichte/Musik) und Bildungspolitiker. Vgl. Eintrag „Messerschmid, Felix“ in Munzinger Online/Personen – Internationales Biographisches Archiv. http://www.munzinger.de/document/00000010256;Felix_Messerschmid, https://de.wikipedia.org/wiki/Felix_Messerschmid.

⁷⁰⁵ Vgl. Messerschmid, *Erwägungen eines Laien*, 75.

⁷⁰⁶ Zu diesem Teil der Diskussion siehe das Kapitel „3.3.5.1. Neue Hochgebete“.

⁷⁰⁷ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 69.

funden seien. Ruhe werde erst mit der Gewöhnung an die Volkssprache und die neuen Texte eintreten.⁷⁰⁸ „Im weiteren Verlauf sind dann nur noch jene Anpassungen nötig, die die allgemeine Entwicklung der sprachlichen Kultur mit sich bringt und die unvermeidlich sind, wenn man Liturgie in einer lebendigen Sprache (...) feiern will.“⁷⁰⁹ Er sah die erste Übersetzung also als wesentlichen Schritt, der alle nachfolgenden Schritte erleichtern würde. Die Liturgie müsste die Verbindung mit „dem sich wandelnden Leben immer neuer Geschlechter“ halten, damit sie als festliche „Verdichtung“ des eigenen Lebens empfunden werden könne, die Gott schenkt.⁷¹⁰ Das bedeutete für ihn nicht, dass die erneuerte Liturgie keine Verbindung zur Tradition haben dürfe – im Gegenteil. Neue Formen müssten sich aus den alten für ihren konkreten Einsatzort „natürlich entwickeln“ – entlang der Richtlinien der Liturgiekonstitution.⁷¹¹ Wie in der Geschichte der Kirche oft geschehen, sollten verschiedene Formen ausprobiert, alte Formen weiterentwickelt oder mit neuen verbunden werden. Für die jeweilige Gemeinde müsste man dann nach den Erfahrungen das Passende auswählen. Dafür brauche es lebensnahe und qualitativ hochwertige Texte, die auch Außenstehende ansprechen, da die Kirche „für alle Menschen zugänglich und offen, (...) anziehend und überzeugend sein“ solle.⁷¹² Meyer ging also schon sehr früh davon aus, dass die Liturgie sich auch an Nichtgläubige richten sollte und dass die volkssprachlichen liturgischen Texte einer regelmäßigen Überarbeitung bedurften. Zudem stimmte er dem Er-

⁷⁰⁸ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 85. Die emotionale Bindung an das Vertraute machte vielen den Wechsel zunächst schwer. Um die Liturgie zu erneuern, müsste man aber bereit sein zu verzichten, damit Neues Platz habe. Die Traditionen könnten nicht aus Eigennutz konserviert werden. Vgl. ebd., 45.

⁷⁰⁹ Meyer, *Lebendige Liturgie*, 85.

⁷¹⁰ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 51. Auch Altfrid Kassing beschrieb das Ziel der Liturgiereform als Verdichtung des „Wesentlichen“ der Liturgie, die ihre Verbindung zum Leben der Menschen durch Anpassung an ihre Ausdrucksformen sichtbar mache. Vgl. Kassing, *Zwischen alter und neuer Liturgie*, 459f. „Es darf kein Zweierlei zwischen Kult und Leben mehr anerkannt bleiben.“ Ebd., 460.

⁷¹¹ Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 70f.

⁷¹² Vgl. Meyer, *Lebendige Liturgie*, 58f.

gebnis der Übersetzungsdiskussion zu, dass die Übertragung die angemessene Weise war, volkssprachliche liturgische Texte zu erstellen, die seinen Anforderungen an eine deutsche Liturgiesprache gerecht würden.⁷¹³ Um dies zu erreichen seien nicht nur Liturgiewissenschaftler, sondern auch „Meister der Sprache“ notwendig.⁷¹⁴

Liturgische Sprache – ein eigener Stil?

Die Überlegungen zum Anspruch und Ziel einer Übersetzung bzw. Übertragung, führten zur Frage nach dem geeigneten Stil für die Sprache der Liturgie. Bei der Bestimmung desselben ging Josef Gülden zunächst auf allgemeine Aspekte ein.⁷¹⁵ Um einen guten Stil in der religiösen Sprache zu finden, hielt er eine Erneuerung des religiösen Lebens für nötig. Denn ohne den Glauben und den Bezug zu den Mitmenschen sei die Sprache der Religion leer und falsch.⁷¹⁶ Er vermisste also im Glaubensleben zu seiner Zeit den Bezug zum Leben und wollte entsprechend die Ziele der Liturgischen Bewegung weiter verfolgen, wie sie auch die Liturgiekonstitution anstrebte. Diese These wurde aus der Literaturwissenschaft von Wilhelm Gössmann unterstützt.⁷¹⁷ Er charakterisierte die Sprache der Liturgie als „radikal, analog, gemeindlich“.⁷¹⁸

⁷¹³ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 83f.

⁷¹⁴ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 83f; Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 238.

⁷¹⁵ Der Stil einer Sprache – gewissermaßen eine bestimmte Sprachform – setzt sich aus Wortschatz, Satzbau, Rhythmus und Ausdrucksweise zusammen. So entsteht eine Gattung, die der ständigen Pflege bedarf, um eine authentische Rede zu erreichen. Diese geht über die reine Form hinaus, weil sie Rückschlüsse auf das Wesen des Menschen, seine Ausbildung und die Gesellschaft zulässt. Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 65; Leo Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966, 27f; Franz Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen, Frankfurt 1965, 104. Calvelli-Adorno sagte dies im Zusammenhang mit der „Einführung“ in verschiedene Kulturen oder Menschengruppen, die man durch lange Zeit kennenlernen müsse, um ihnen gerecht werden zu können.

⁷¹⁶ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 65f; Wilhelm Gössmann, Sakrale Sprache (Theologische Fragen heute 3) München 1965, 11.

⁷¹⁷ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 11.

⁷¹⁸ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 27–45.

Dabei meinte er eine „spirituelle Radikalität“, die man auch Entschiedenheit, absoluten Anspruch oder Bezug zur letzten Wahrheit nennen könnte. Sie entstand, wenn Glaubenserfahrung und Sprache der Liturgie eine Einheit bilden.⁷¹⁹ Liturgische Sprache beinhaltet immer mehr, als sie in Worte fasst. Damit die Aussagen ihre Empfänger erreichen, müssen sie eine „gültige Sprachgestalt“ besitzen, also in einer Form sein, über die die Angesprochenen verfügen.⁷²⁰ Eine Möglichkeit dafür sei die bildhafte Sprache der Propheten, die dem modernen Menschen stärker entsprach als beispielsweise eine anthropomorphe Ausdrucksweise.⁷²¹ Daher sah Gössmann sie als bleibenden Bezugspunkt der liturgischen Sprache, auch wenn es dafür eine Aktualisierung der Bilder brauchte.⁷²²

Auch gebildete Laien wie der Richter Franz Calvelli-Adorno mit seinem breit rezipierten Buch „Über die religiöse Sprache“⁷²³ trugen ihre Meinung zur Stilfrage in der Liturgie bei.⁷²⁴ Er forderte übereinstimmend mit den Wissenschaftlern, dass die Übersetzer sich in die Gläubigen hineinversetzen und erkennen können muss-

⁷¹⁹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 31f.

⁷²⁰ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 38.

⁷²¹ Die Analogie barg eine Gefahr: die Menschen seiner Zeit wüssten die Anthropomorphismen nicht mehr zu deuten. So war ihnen das Gottesbild verstellt, das durch die menschliche Ausdrucksweise zugänglich sein sollte. Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 38–41.

⁷²² Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 41.

⁷²³ Calvelli-Adorno widmete sich dem Thema der Sprache in der Liturgie aus der Position des „betroffenen“ Gläubigen. Als Nicht-Theologe fokussierte er vor allem auf die grammatischen und literarischen Schwächen von Predigten und Gebeten. Dabei griff er besonders einige Andachts- und Gebetbücher für den persönlichen Gebrauch an, die hier nicht Thema sein können. Er schrieb zur Zeit des Konzils und hatte durch seinen Schwerpunkt auf das persönlich Erlebte die Frage der Amtsgebete in der Volkssprache nicht direkt im Blick. Er stellte allgemeine Thesen zur „religiösen Sprache“ auf, die sich auf die Amtsgebete der Messe beziehen lassen. Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 15.

⁷²⁴ Max Seckler beschrieb die Thesen Calvelli-Adornos in seiner Rezension als versiert, konstruktiv und beachtenswert. Vgl. Max Seckler, [Rezension] Franz Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, in: *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 122.

ten, wie sie angesprochen werden wollten.⁷²⁵ Dabei dürften sie den liturgischen Rahmen und seine speziellen Anforderungen nicht übersehen – wie Gössmann ergänzte.⁷²⁶ Ein Gespür für den besonderen Gegenstand der Liturgie war also auch außerhalb der Liturgiewissenschaft vertreten. Bei der Übertragung eines Textes in eine andere Sprache sollte entsprechend der Textgattung der Stil der Zielsprache ausgewählt werden.⁷²⁷ Papst Paul VI. wies ebenfalls darauf hin, dass die Übersetzungen in Bibel, Gebet und Gesang nicht einheitlich sein müssten, sondern eher der konkreten Situation des Textes angepasst, auch im Hinblick auf die Singbarkeit der Gebete in der entsprechenden Sprache (DEL 483). Die unterschiedlichen Gattungen der liturgischen Texte wurden also von Anfang in der Diskussion über die liturgische Sprache beachtet.

Josef Gülden sah weiter als Vorbild für die Sprache der Liturgie den biblischen Stil oder den der christlichen Tradition, da die einzelnen liturgischen Texte völlig unterschiedlich in Herkunft und literarischer Gattung sind. Kriterium dafür sei nicht die sprachliche Form oder ein bestimmter Stil, sondern die „charismatische“ Wirkung der Texte. Die Sprache müsste sich dem Charakter der Texte gemäß weiterentwickeln und eine Verbindung zur Alltagssprache halten, um die Menschen aller Bildungsschichten innerlich anzusprechen.⁷²⁸ Gülden nahm SC 24, wo die Bibel als Grundlage der Liturgie gezeigt wird, und SC 33, in dem er die Beschreibung der Liturgie als Gespräch Gottes mit den Menschen fand, als Grundlagen für die Bestimmung der liturgischen Sprache

⁷²⁵ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 66; Gössmann, Sakrale Sprache, 11; Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 15.

⁷²⁶ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 11.

⁷²⁷ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 66. Für die Liturgie kämen noch „liturgische Gattungen“ wie Lesung, Gesang, Vorstehergebet oder Gebet der ganzen Gemeinde hinzu, die jeweils einen anderen Stil forderten. Damit war Gülden der Erste, der im deutschen Sprachgebiet auf die Textgattungen der Liturgie hinwies. Da er diese These auch auf dem Übersetzerkongress 1965 vortrug und auch Papst Paul VI. dort Entsprechendes äußerte, ist davon auszugehen, dass dies zumindest unter den entsprechenden Fachleuten allgemein bekannt war.

⁷²⁸ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 76–78.

wahr.⁷²⁹ Der liturgische Stil müsste der Liturgiekonstitution entsprechend dem biblischen folgen.⁷³⁰ Letzteren definierte Gülden nach Martin Buber als lebendige, ungekünstelte, direkte, dialogische Sprache, die aber keine „gewöhnliche alltägliche Umgangssprache“ sei, auch wenn es keinen linguistisch festlegbaren biblischen Stil gab.⁷³¹ Er sei kurz, einfach, nüchtern, würdevoll, bilderreich und allegorisch. Seine Bilder und Gleichnisse seien meist heute noch verständlich, da sie Archetypen beinhalteten. Dieser Stil könne in einer Übersetzung beibehalten werden.⁷³² Die Wiederholungen des hebräischen Textes sollten im Deutschen wiedergegeben werden, entgegen der deutschen Sprachgewohnheit, das Gleiche bei Wiederholung mit anderen Worten auszudrücken. Diese Einfachheit des Hebräischen komme den heutigen Menschen entgegen.⁷³³ Gülden schlug also eine liturgische Sprache vor, die sich sehr nah am biblischen Urtext orientierte und ging davon aus, dass so eine Verständlichkeit erzeugt wird. Gleichzeitig forderte er eine Verbindung zur gegenwärtigen Alltagssprache, die auch in der Bibel bestimmend gewesen sei.

Ähnlich, aber mit einer stärkeren Betonung der Ausrichtung an der Gegenwart, beschrieb Hans Bernhard Meyer seine Vorstellungen: Die Liturgie als Ort der Aktualisierung des Gottes Wortes müsse aus diesem unverfälscht schöpfen und sich an ihm ausrichten. Dies könne sich in der Neuschöpfung liturgischer Texte nach biblischem Vorbild und auf seiner Grundlage äußern.⁷³⁴ Meyer

⁷²⁹ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 66–67. „So ist das Übersetzungsproblem der liturgischen Texte weithin mit der Frage der rechten Übersetzung der Heiligen Schrift identisch, und das Problem des liturgischen Stiles hängt sehr innig mit dem des biblischen Stiles zusammen.“ Ebd., 67.

⁷³⁰ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 72.

⁷³¹ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 67–68.

⁷³² Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 69.

⁷³³ Vgl. Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 69–70.

⁷³⁴ Vgl. Hans Bernhard Meyer, Die Bibel in Liturgie und Verkündigung, in: BiLi 40 (1967) 287–304, hier: 297–300. Dafür war neben dem wissenschaftlichen Bibelstudium auch ein spirituelles Erschließen der Schrift für und von den Gläubigen notwendig. Die konkrete weltliche Situation sollte angenommen werden – ohne sie abzulehnen, um in sie hinein die Schrift zu aktualisieren. Meyer forderte die Aktualisierung – eine Art lebendige Überset-

nannte eine Litanei von Huub Oosterhuis als gelungenes Beispiel einer solchen Aktualisierung, auch wenn solche Texte „ihre eigentliche Verbindlichkeit und Würde erst dort [gewinnen], wo die amtliche Kirche im Namen des Ganzen sich ihrer annimmt und sie zum authentischen gottesdienstlichen Verkündigungswort werden läßt.“⁷³⁵ Nah an der Bibel in Inhalt und Bildern zu sein sowie eine zeitgemäße Sprache zu verwenden, beschrieb Meyer als Kriterien für seine Bewertung. Dazu käme der Bezug zur konkreten Gemeinde und ihrer geschichtlichen Situation, die das Verständnis der Schrift und seine Aufnahme wesentlich beeinflussen sowie die Art der Verkündigung selbst – mit oder ohne innere Anteilnahme.⁷³⁶

Eine Umfrage⁷³⁷ der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ unter Fachleuten und Laien in Deutschland und Österreich 1965 zeigte, dass es eine Mehrheit dafür gab, die Sprache der Liturgie an der Umgangssprache zu orientieren. Diese sollte aber einigen Ansprüchen genügen wie einer gehobenen Ausdrucksweise und einem guten Sprachgebrauch.⁷³⁸ Papst Paul VI. forderte in seiner Ansprache ebenfalls, dass sich die liturgischen Texte von der „täglichen Umgangssprache, wie sie sie auf der Straße und am Marktplatz ge-

zung – der Bibel in die konkrete Gemeinde hinein, und zwar sowohl für den privaten wie den liturgischen Bereich.

⁷³⁵ Meyer, *Die Bibel in Liturgie*, 300.

⁷³⁶ Vgl. Meyer, *Die Bibel in Liturgie*, 301f. Einen konkreten Vorschlag zur Umsetzung seiner Anregungen macht Meyer allerdings nicht.

⁷³⁷ Vgl. Mauer et al., *Liturgiereform und Zukunft der Kirche*, 651–752. Mit dieser Umfrage wurden erstmals auch die Stimmen von Frauen in der Diskussion lesbar.

⁷³⁸ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 72. Gülden benannte die Ansprüche wie folgt: „Es müsse eine gehobene Umgangssprache gefunden werden, eine gute, würdige, sorgfältige, wirklichkeitsnahe, kräftige, religiöse, ernste, ehrfürchtige, einfache, kurze, nüchterne; eine Umgangssprache, die echte Bilder und Gleichnisse benutze; eine Umgangssprache, die weder zu subjektiv noch zu ästhetisch, die weder modernistisch noch schwach noch trivial noch in falscher Weise feierlich sei; eine solche vielmehr, die für die versammelte Gemeinde, für den Dialog zwischen Gott und seinem Volk geeignet sei; eine Sprache, die nur wiedergewonnen werden könne, indem man das Wort Gottes hört, meditiert und in seinem Leben befolgt. Einige schrieben, der sakrale Charakter werde von selbst hinzukommen wie der Grünspan beim Kupfer.“

sprochen wird“, unterscheiden sollten (DEL 483).⁷³⁹ Gülden forderte für die Sprache der Liturgie „Allgemeinverständlichkeit“. Weil Gott in der Liturgie zu allen Menschen spricht, dürfe sie keine „reine Fachsprache“, „geheime Kultsprache“ oder „literarische Hochform“ sein. Zudem dürfe sie nicht nur aus „christlichen Gemeinplätzen“ bestehen, sondern müsse – wenigstens mit einigen Elementen – jede/n Gottesdienstfeiernde ansprechen.⁷⁴⁰ Da also keine neue Sprachform für die Liturgie erfunden werden sollte, lag es nahe, die Volkssprache bei der Übersetzung nach den genannten Kriterien zu gestalten. Lengeling sah im „Ruf nach einer heutigen Sprache“ für die liturgischen Texte eine „Tendenz zu[r] Entsakralisierung“, ⁷⁴¹ wie sie als Überreaktion auf das Konzil in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens um sich griff und in eine starke Vermenschlichung der Liturgie münde.⁷⁴²

Anders als die meisten Diskutanten hielt der Sprach- und Literaturwissenschaftler Moser die Alltagssprache für die Messe eher für ungeeignet, denn „die Werte des Heiligen sollen in einer angemessenen Form ausgedrückt werden.“⁷⁴³ Damit brachte er allerdings kein neues Argument, denn genau dies hatte auch Papst Paul VI. zu den Übersetzern gesagt. Moser hielt verschiedene Textarten innerhalb der Eucharistie für angebracht: die Fürbitten

⁷³⁹ Helmut Hoving interpretierte diese Textpassage hingegen später so, dass keine Umgangssprache verwendet werden solle. Vgl. Helmut Hoving, *Offerimus tibi, Domine. Die alten und neuen Offertoriumsgebete des römischen Messritus*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 378–395, hier: 389.

⁷⁴⁰ Vgl. Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 78–79; Gössmann, *Sakrale Sprache*, 43. „Die Universalität der Liturgiesprache besteht also in ihrer Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, in ihrer vornehmen Einfachheit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit, schlichten und echten Herzlichkeit und in ihrer Schönheit.“ Gülden, *Über den Stil der liturgischen Sprache*, 78–79.

⁷⁴¹ Emil Joseph Lengeling, *Sakral–profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion*, in: *LJ* 18 (1968) 164–188, hier: 171.

⁷⁴² Vgl. Lengeling, *Sakral–profan*, 171–172. Als Beispiel dafür nannte er privat erstellte Eucharistiegebete und eigenmächtige Ritusänderungen. Auch wenn Jesus Christus den Gegensatz sakral–profan eigentlich aufhob, wäre ein freier und mündiger Glaube immer auch auf die kirchlichen Institutionen und ein gläubiges Umfeld angewiesen. Vgl. ebd., 178–181.

⁷⁴³ Moser, *Deutsche Sprache*, 43.

sollten einfacher in Wortwahl und Gestaltung sein als die feierliche Präfation. Was gesungen wird, sollte entsprechend dem Rhythmus der Melodie übersetzt werden, was gereimt vorliegt, sollte auch in der Übersetzung gereimt wiedergegeben werden.⁷⁴⁴

Um dem zeitgenössischen Sprachempfinden zu entsprechen, hielt er es für legitim, die lateinischen Texte frei zu übertragen und beispielsweise lateinische Nebensätze durch deutsche Hauptsätze wiederzugeben. Dabei sollte aber nicht grundlos vom Originaltext abgewichen werden, indem man beispielsweise zusätzliche Wörter in den übersetzten Text einfügte.⁷⁴⁵ Eine erklärende Übersetzung war für ihn also keine Option bzw. nur in Ausnahmefällen möglich. Die Übersetzungen sollten regelmäßig überprüft werden, ob ihre Form dem Empfinden der Zeit entspreche. Dafür forderte Moser den Gebrauch einer „intensiven Sprachberatung“.⁷⁴⁶ Insgesamt bleibt es also dabei, dass die Diskussionsteilnehmer sich mehrheitlich eine liturgische Sprache wünschten, die sich an der Alltagssprache orientierte. Umstritten war lediglich, wie frei die Übertragung ausfallen durfte.

Der Germanist Wilhelm Gössmann schrieb als Antwort auf die oben erwähnte Umfrage, dass es eine Sakralsprache im herkömmlichen Sinne nicht mehr geben könne. Diese war an ein hoheitliches System gebunden, dass in der Demokratie nicht mehr existierte. Vielmehr müsse man für die Entwicklung einer heutigen „sakralen Sprache“⁷⁴⁷ aus allen Sprachbereichen des Lebens – angefangen von der Sprache des Alltags über die Fachsprachen bis hin zur Literatur⁷⁴⁸ – auswählen und dabei durch schöpferische

⁷⁴⁴ Vgl. Moser, *Deutsche Sprache*, 43. Ein Text kann beispielsweise durch seine Wortstellung einen feierlichen Klang erhalten oder durch die Verwendung alter Wörter und Verbformen. Vgl. ebd., 46–47.

⁷⁴⁵ Vgl. Moser, *Deutsche Sprache*, 44–48.

⁷⁴⁶ Vgl. Moser, *Deutsche Sprache*, 49.

⁷⁴⁷ Vgl. Wilhelm Gössmann, *Sakrale Sprache (Theologische Fragen heute 3)* München 1965, 5. Er vermied den Begriff der „Sakralsprache“, weil in diesem etwas „Magisches“ mitschwingt, das nicht zur liturgischen Sprache gehörte. Gössmann bezog sich mit dem Ausdruck ‚sakrale Sprache‘ auf die Sprache der Liturgie und des Betens. In diesem Sinne soll hier vor allem von liturgischer Sprache gesprochen werden.

⁷⁴⁸ Gössmann forderte den Blick in die Sprachgeschichte und -gegenwart, um die aktuellen Chancen einer liturgischen Sprache auszuloten. Er fragte nach

Gestaltung „Ernst und die Freude des Glaubens“ ausdrücken.⁷⁴⁹ „Zum sakralen Sprechen von heute gehört im Gegensatz zur früheren Sakralsprache nicht mehr eine Absetzung vom Profanen, wohl aber eine sprachliche Form, die anspruchsvoll ist und so in einer Welt des gedankenlos gebrauchten religiösen Vokabulars, des Sprachkonsums, des Jargons, die mögliche religiöse Erfahrung benennt und bestätigt. Es hat also keinen Sinn, die Glaubensaussagen in eine moderne Umwelt hinein zu banalisieren, sondern umgekehrt die moderne Umwelt in den Anspruch des Glaubens zu nehmen.“⁷⁵⁰ Diese Aussage zeigt das veränderte Konzept der liturgischen Sprache, das auch schon *Sacrosanctum Concilium* angedeutet hatte: die Sprache der Liturgie wurde, wie die Liturgie selbst, nicht mehr dadurch definiert, dass sie sich vom Alltag, dem Profanen, abgrenzte, und so eine Sonderwelt schuf, die versuchte, die unerreichbare Heiligkeit Gottes nachzuahmen. Sondern nun sollte das Leben der Menschen, das Geschenk Gottes, dadurch ernst- und angenommen werden, dass man versuchen wollte, in eigenen Worten – nicht in einer extra ausgearbeiteten Sonderform – persönlich und authentisch auf Gottes Anruf zu antworten. Damit sollte ausdrücklich kein Verlust der Ehrfurcht vor und in der Liturgie einhergehen, aber man wollte versuchen, direkter mit Gott in Verbindung zu treten und nicht mehr über die Vermittlung einer Kunstform. Wilhelm Gössmann schrieb entsprechend: „Sakrales Sprechen soll nicht eine Heiligkeit festhalten, die es im letzten gar nicht gibt, es soll den Menschen sich aussprechen lassen, so wie er ist, wie er sich in der profanen Welt erkennt. Nicht das Numinose, sondern das Menschliche ist der Ausgangspunkt der sakralen Sprache.“⁷⁵¹ Er sah die Menschen seiner Zeit allerdings nur sehr begrenzt fähig, ihre „innere Mitte“ auszudrücken – wodurch sie unfähig würden zu beten.⁷⁵² Die herkömmlichen Begrif-

der Verortung der sakralen Sprache zwischen Fachsprache und den verschiedenen Sprachniveaus der Menschen und wies darauf hin, dass „einzelne Gesellschaftsschichten“ unterschiedliche Sprachweisen pflegen. Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 13f.

⁷⁴⁹ Vgl. Mauer et al., *Liturgiereform und Zukunft der Kirche*, 684.

⁷⁵⁰ Mauer et al., *Liturgiereform und Zukunft der Kirche*, 684.

⁷⁵¹ Gössmann, *Sakrale Sprache*, 126.

⁷⁵² Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 8.

fe der religiösen Sprache hatten ihre Aussagekraft verloren, und ohne Zugang zur eigenen Mitte ließen sich kaum neue sprechende Begriffe finden. So verkümmerte die „religiöse Sprache“.⁷⁵³ Er sah also, wie andere auch, die Umbruchsituation seiner Zeit als doppelte Herausforderung: die alte religiöse Sprache gab es nicht mehr und für eine neue fehlte die Orientierung.

Gössmann unterschied die Alltagssprache von der Wissenschafts- und Literatursprache. Erstere beschrieb er als anfällig für das Konservieren alter Vorstellungen, obwohl sie auch Ausdrücke der anderen beiden Sprachen aufnehme.⁷⁵⁴ Die liturgische Sprache sah er in der Gegenwart als eine Sprache, die sich aus allen Sprachregionen bediente und so ihre Verständlichkeit für verschiedene Kreise erhielt, und nicht mehr als eigene „Sprachregion“.⁷⁵⁵ Durch die Spiritualität bliebe sie lebendig.⁷⁵⁶ In den nicht-technischen Themen der Alltagssprache entdeckte er eine Übereinstimmung mit den Motiven der christlichen Glaubenswahrheiten. Mit dieser Sprache des Alltags, der Wissenschaftssprache der Theologie und der Sprache der Bibel stehe die Sprache der Liturgie in enger Verbindung.⁷⁵⁷ Die Theologie und die liturgische Sprache dürften den Kontakt nicht verlieren, um den Glauben auf ihre Weise erklären zu können.⁷⁵⁸ Die Ansprüche an die Texte des Wortgottesdienstes hatten sich durch die Einführung der Volkssprache stark erhöht. Gössmann fragte, was man aus modernen Bibelübersetzungen für die „Übersetzung und Neuformulierung“ der Texte des Wortgottesdienstes lernen könnte.⁷⁵⁹ Liturgische Sprache müsse im Anschluss an die biblische formuliert werden.⁷⁶⁰ Dabei reichte es nicht aus, die Sprache des „Zeitjargons“

⁷⁵³ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 9.

⁷⁵⁴ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 14f.

⁷⁵⁵ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 19 und 26; ders., *Auf dem Weg zu einer neuen sakralen Sprache?*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 164–174, hier: 165.

⁷⁵⁶ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 26.

⁷⁵⁷ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 20.

⁷⁵⁸ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 21.

⁷⁵⁹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 10f. Die Bibelübersetzung Martin Bubers sieht er als hervorragendes Beispiel für gelungene sakrale Sprache. Vgl. ders., *Auf dem Weg*, 165.

⁷⁶⁰ Vgl. Gössmann, *Auf dem Weg*, 168.

oder die gewohnten Glaubensbegriffe zu verwenden. Liturgische Sprache habe sowohl formale als auch inhaltliche Kriterien. Dabei seien der Kontext der Verwendung für die Sprache und die Verständlichkeit für diejenigen entscheidend, die nicht (mehr) glauben.⁷⁶¹ „Ohne den Glauben ist die Sprache des Religiösen unwahr. Ohne die Einbeziehung der ungläubigen Welt aber wäre eine Sprache des Glaubens illusionär.“⁷⁶² Profane und sakrale Sprache hätten vor denselben Ansprüchen zu bestehen, soweit sie „gestaltete“ Sprache sein wollten.⁷⁶³ Dabei gelte es, bei tradierten Texten ihren Stil und damit ihre „Authentizität“ zu erhalten und einen zeitgemäßen Stil nur auf Neuschöpfungen anzuwenden.⁷⁶⁴ Gössmann stellte geradezu einen Katalog von Idealen der liturgischen Sprache auf: Teile der Alltagssprache, Bibel und Theologie sollten genauso als Quelle für sie dienen wie die Literatur. Entscheidendes Kriterium war für ihn die Verbindung der Sprache mit der Spiritualität der Gläubigen und zugleich eine Offenheit für die Fernstehenden; nichts sollte unhinterfragt aus der Tradition übernommen werden. Den Stil der Texte der Tradition wollte er allerdings beibehalten und durch zeitgemäße Stile in Neuschöpfungen ergänzen. Die Schönheit der Texte der Liturgie sollte mit der profaner Texte vergleichbar sein. Damit findet sich bei Wilhelm Gössmann schon sehr früh die am detailliertesten ausgearbeitete Vorstellung von liturgischer Sprache, die entsprechend breit rezipiert wurde. Gerade seine Forderung nach einer authentischen, spirituell fundierten liturgischen Sprache wurde von vielen Autoren bekräftigt.

Der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann bezweifelte grundsätzlich, dass eine liturgische Sprache erst noch entwickelt werden müsse. Er empfand die gehobene Sprache des Alltags, wie man sie für eine festliche Rede verwendet, als angemessene Sprache für die Liturgie.⁷⁶⁵ Damit bewegte er sich nah an der Position Gössmanns. Jede Sprache, in der es eigene Literatur gebe, könne

⁷⁶¹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 10f.

⁷⁶² Gössmann, *Sakrale Sprache*, 11.

⁷⁶³ Vgl. Gössmann, *Auf dem Weg*, 165.

⁷⁶⁴ Vgl. Gössmann, *Auf dem Weg*, 166.

⁷⁶⁵ Vgl. Mauer et al., *Liturgiereform und Zukunft der Kirche*, 698.

für den Gottesdienst verwendet werden.⁷⁶⁶ Dem stimmte auch Johannes Emminghaus zu, gab aber zu bedenken, dass dieser gehobene Sprachstil für die Liturgie nicht den Kontakt zur „gepflegten Alltagssprache“ verlieren dürfe. Für die Ohren der Gläubigen sollte die liturgische Sprache nicht „ungewohnt“ klingen.⁷⁶⁷ Auch der damalige Seelsorgereferent der Erzdiözese München-Freising, Ernst Tewes, forderte für die Liturgie eine Sprache, die ihrem gehobenen Inhalt entsprach. Sie sollte nicht alles aussprechen, was sie ausdrücken will, sondern für das Göttliche „offen“ sein, ohne es zu berühren. Konkrete Beispiele konnte Tewes für eine solche Sprachgestaltung nicht nennen, denn diese Ausdruckweise sollte erst durch Experimentieren gefunden werden. Wichtig war ihm vor allem, dass die Sprache der Liturgie verständlich war und sein wollte. Das war für ihn das unterscheidend Christliche „gegenüber dem Allgemein-Religiösen“.⁷⁶⁸ Klemens Tilmann wollte die deutsche Liturgiesprache im Wesentlichen an der Alltagssprache der Bevölkerung ausrichten, damit sich die Gläubigen mit ihr und ihren Inhalten identifizierten.⁷⁶⁹ Für die Amtsgebete empfahl Tilmann eine Neuausrichtung am Geist des Neuen Testaments. Als Beispiele führte er die Verwendung von Fluchpsalmen im Introitus und einige Texte der österlichen Bußzeit an. Rachetexte würden nicht zur Kirche passen und sollten den Gläubigen nicht als Gebet angeboten werden.⁷⁷⁰ Die Oration und einige Präfationen der österlichen Bußzeit würden biblische Motive kaum aufnehmen, sondern eher stoische Ideale beinhalten.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ „(...) es ist einfach die Sprache des religiösen Ernstes. Sie meidet die nachlässigen, banalen Formen der Umgangssprache und geht über ihre Zufallsthemen hinaus (...).“ Mauer et al., Liturgiereform und Zukunft der Kirche, 698.

⁷⁶⁷ Vgl. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen, 21.

⁷⁶⁸ Vgl. Mauer et al., Liturgiereform und Zukunft der Kirche, 743. Tewes warnt ausdrücklich davor, eine „katechetisch-belehrende“ Sprache in der Liturgie zu verwenden, wie es in Frankreich mit dem neuen Messbuch drohe.

⁷⁶⁹ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 238.

⁷⁷⁰ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 243.

⁷⁷¹ Sie sprächen zu sehr von der „Kasteiung des Leibes“ und über „Fleischspeisen“, ohne auf die Inhalte des Neuen Testaments wie beispielsweise das Reich Gottes oder die geistliche Umkehr einzugehen. Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 243f; Emminghaus, Überlegungen und An-

Liturgiewissenschaft wie Germanistik stimmten also großteils darin überein, dass die Sprache der Liturgie stilistisch der gehobenen Alltagssprache nah sein und mit der Hilfe von Experimenten entwickelt werden sollte. Es gab aber in diesem Rahmen auch die Forderung nach einer poetischen Qualität der liturgischen Sprache. Im Umkreis der Diskussion um die richtige Formulierung und Ausrichtung der Fürbitten sagte Hans Steffens über die Sprache der Liturgie: „Wir müssen die Sprache unseres Volkes und unserer Zeit sprechen, wenn wir zu Gott beten. Wenn ich jüngere Priesterkreise danach frage, müssten wir dafür lernen und maßnehmen an unseren modernsten Dichtern.“⁷⁷² Auch Calvelli-Adorno empfahl den Blick in fachliche wie auch dichterische Prosa zu weltlichen und geistlichen Themen, um gute Gebete schaffen zu können. Darüber hinaus sollte man die kunstvollen und nüchternen lateinischen Messtexte als Korrektiv nutzen.⁷⁷³ Hugo Moser ergänzte: „Das Problem der Zeitgemäßheit ist so alt wie das der inhaltlichen Gemäßheit (...)“,⁷⁷⁴ wie man an den verschiedenen Bibelübersetzungen vor Luther ablesen könne.⁷⁷⁵ Al-

merkungen, 29 und 33f. Emminghaus führte allerdings aus, dass man die philosophischen Begriffe oft biblisch „exemplifizieren“ könne. Problematisch sei dabei aber, dass die biblischen Bezugsstellen meist nicht zum Tag oder Festgeheimnis passten. Vgl. ebd., 34.

⁷⁷² Hans Steffens, Zu „Inhalt und Form des Fürbittgebetes“, in: LJ 16 (1966) 248–251, hier: 250. Er richtete sich gegen eine feste Reihenfolge der Fürbitten sowie ihre Formulierung als „Ut- und Pro-Bitten“. Dieser Beitrag ist zugleich ein weiteres Beispiel für die Beachtung der unterschiedlichen Textgattungen innerhalb der Liturgie.

⁷⁷³ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 99–101. Latein misst er eine übernationale und überzeitliche Bedeutung bei. Vgl. ebd., 117. Aber er sieht auch Grenzen der Übernahme von Stilformen anderer Sprachen. Vgl. ebd., 115.

⁷⁷⁴ Moser, Deutsche Sprache, 39. Moser sah die Anpassungen, die zu seiner Zeit vorgenommen wurden, zu einem Teil als „Rückkehr zur größeren sprachlichen Freiheit des Mittelalters“ und Befreiung vom pietistischen und empfindsamen Wortschatz.

⁷⁷⁵ Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 39. Luther setzte mit seiner Übersetzung Maßstäbe der Anpassung an die Sprache der Bevölkerung. Vor allem die Aufklärung strebte dann eine Anpassung von Sprache und Inhalt des Glaubens an die Zeit an. Calvelli-Adorno bedauerte, dass durch die konfessionellen Grenzen Luther und Goethe wenig Einfluss auf die katholische religiöse

lerdings war es jetzt, so Calvelli-Adorno, wo die Notwendigkeit der Anpassung der Kirche erkannt war, durch den Pluralismus der Gesellschaft sehr schwierig „Leitbilder“ zu identifizieren, an denen die Anpassung ausgerichtet werden könnte.⁷⁷⁶ Einige menschliche und geschichtliche Herausforderungen der Zeit seien aber bereits erkannt und müssten die religiöse Sprache beeinflussen, um ansprechende Texte zu schaffen. Dazu zählte er die Machtverhältnisse, Bedrohung der Schöpfung, Freiheit, Ideologien, Massenphänomene und die Berufstätigkeit der Frau.⁷⁷⁷ Die Forderung nach einer Anlehnung der Sprache der Liturgie an die Sprache des Alltags ging also sowohl mit großen inhaltlichen wie auch formalen Ansprüchen einher und kann nicht mit einem Bestreben nach einer Banalisierung der Liturgie gleichgesetzt werden. Vor allem außerhalb der Liturgiewissenschaft gab es eine große Sensibilität für die konkreten Bedingungen der Gegenwart, an denen sich die Erneuerung der Liturgie orientieren sollte.

Der Liturgiewissenschaftler Klaus Gamber sah hingegen die altkirchlichen Texte als Vorbild „für eine Neugestaltung liturgischen Betens“.⁷⁷⁸ In der Liturgie der frühen Christen fand er unverrück-

Sprache gehabt hatten, und hoffte, dass Ähnliches für die Zukunft vermieden werde. Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 110 und 123.

⁷⁷⁶ Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 110. Einer, der diese Anpassung der Kirche forderte, war der römische Kardinal Giacomo Lercaro. Er analysierte, dass in Kirchenbau wie in Pastoral angefangen von der Struktur bis hin zur Sprache die katholische Kirche bereit werden müsse, sich immer schneller zu verändern, da dies den gesellschaftlichen Entwicklungen entspreche. Die Kirche müsse versuchen, Aufbrüche und Änderungen in der Gesellschaft vorausschauend zu deuten und sich fortwährend an sie anzupassen, damit sie nicht den Kontakt zu den Menschen verliere oder sich von der weltlichen Entwicklung abkapsele. Die Kirche müsse von der Leitung bis zu den Gläubigen zu einer dynamischen Institution werden. Vgl. Lercaro, *Die Kirche in der Stadt*, 131–137.

⁷⁷⁷ Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 111f. Für Geistliche schlug Calvelli-Adorno Fortbildungskurse in milieuspezifischer Sprache vor, damit sie Predigten und Gebete im richtigen Tonfall verfassen könnten. Vgl. ebd., 113.

⁷⁷⁸ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 17. Als Vorbild für eine Neugestaltung des Eucharistiegebets eigneten sich beispielsweise die Texte der alten Kirche, wie sie aus dem 4. Jahrhundert überliefert seien. Vgl. ebd., 216. Er begründete dies mit dem dort deutlich ausgearbeiteten Element des Dankes für

bare „Grundelemente“, die unter Beachtung der veränderten Bedingungen in die heutige Liturgie übernommen werden sollten.⁷⁷⁹ Ihre Texte sollten Inspiration für die Neuschöpfung volkssprachlicher Texte sein. Bevor endgültige Fassungen entstünden, müssten einige Vorarbeiten und Erprobungen gemacht werden.⁷⁸⁰ Für ihn schien es nötig, noch stärker auf die liturgischen Formen der frühen Christen zurückzugehen, als es die Liturgiereform bisher vorsah. Denn „die spätere Entwicklung, so gut und berechtigt sie zu ihrer Zeit gewesen sein mag, [hatte] zur Verwischung und Verdunklung der Wesenselemente der liturgischen Feier beigetragen.“⁷⁸¹ Gamber vertrat hier eine Vorstellung vom „Golden age“

Schöpfung und Erlösung. Vgl. ebd., 218. Weiter wären mehr wissenschaftliche Studien u.a. der Geschichte für eine neue Gestaltung notwendig. „Im engen Anschluß an die Tradition“ sollte so eine Auswahl an Texten entstehen. Vgl. ebd., 219. Das Ende des 4. Jahrhunderts war besonders gut in liturgischen Quellen belegt, seine Riten waren denen der modernen Gemeinden ähnlicher als die der Hausgemeinden der frühen Christen. So erschien diese Zeit vielen Liturgiewissenschaftler(inne)n seit der Liturgischen Bewegung bis in die 1980er Jahre als „goldene Zeit“ der Liturgie, als „krönende[r] Höhepunkt der liturgischen Entwicklung“, bevor die nachher als Zufügungen und Verfälschungen beurteilten Elemente späterer Jahrhunderte Eingang in den Gottesdienst fanden. Daher galt diese Zeit als Ideal – auch da man glaubte, darin einen „apostolischen Archetypus“ zu finden, der sich seit der Urgemeinde bis ins 4. Jahrhundert erhalten habe. Aus heutiger Sicht ist diese Position eine „beträchtlich verzerrte Sicht“ der historischen Daten und entspringt vor allem dem Wunsch nach einer ökumenischen Einigung. Inzwischen haben weitere Forschungen ergeben, dass die Vielfalt der Liturgie bis ins 4. Jahrhundert viel größer war, als man annahm – es gab also keine einheitliche Form, die sich hätte erhalten können. Vgl. Paul F. Bradshaw, *Liturgiereformen und die Einheit der christlichen Kirchen*, in: *Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium* (Theologie der Liturgie 5), Gordon Lathrop und Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2013, 103–109, hier: 103–106. Daher wird es schwierig sein, *die* Texte der alten Kirche in den Dokumenten des 4. Jahrhunderts zu finden.

⁷⁷⁹ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 17.

⁷⁸⁰ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 18. Gamber ging davon aus, dass eine „endgültige Reform der Liturgie“ erst in ferner Zukunft nach der Wiedervereinigung der Christenheit möglich war.

⁷⁸¹ Gamber, *Liturgie übermorgen*, 19. Aber: „Man darf jedoch nicht dem Fehler des Historismus verfallen. Nicht alle alten Riten sind für die moderne Zeit geeignet und durchführbar, wie auch nicht alle späteren liturgischen Formen, nur schon deshalb, weil sie jünger sind, unbedingt beiseite geschoben zu

der Liturgie, die aus heutiger Sicht so nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Mit seiner Position, allein die Liturgie bzw. Texte der frühen Christen als Vorbild für eine Textgestaltung heute zu nehmen, war er relativ isoliert. Allerdings gab es auch deutlich weniger traditionalistisch orientierte Liturgiewissenschaftler, die, unter anderen (!), die Texte der frühchristlichen Tradition als mögliche Vorlage für Neuschöpfungen sahen.⁷⁸² Die Vorstellung einer Anpassung an die Gegenwart, die bei den übrigen Liturgiewissenschaftlern dominierte, war kein Ziel Gammers, da er davon ausging, dass es nur leichte Korrekturen des Überlieferten brauchte. Er war allerdings mit seiner Forderung nach einer Erprobung der Texte am Puls der Zeit.

Zusammenfassend kann man als zentralen Wunsch für die Sprache der Liturgie in der Zeit nach dem Konzil, vor der ersten Übersetzerinstruktion, eine Orientierung an der gehobenen Alltagssprache feststellen. Er wurde gleichermaßen von interessierten Laien und Wissenschaftlern vorgetragen. Manche versahen diesen Wunsch mit verschiedenen zusätzlichen Idealen für die Sprache der Liturgie, wie der Sprache der Bibel oder einer spirituellen Qualität der liturgischen Texte. Es gab nur wenig Widerspruch oder alternative Vorschläge, wie das Ideal der frühen Kirche. Dominant vorgetragenes Anliegen war dabei die Verständlichkeit der Texte für die Gläubigen, teilweise auch für Fernstehende, die durch eine Erprobung in der Liturgie sichergestellt werden sollte.

3.3.3. Einzelne Aspekte der liturgischen Sprache: Ausdrucksweise, Sprachbilder, Aussprache, Organisation der Übersetzungen und Möglich- keiten der Entwicklung

Neben der Hauptüberlegung zum Stil der liturgischen Sprache gab es viele weitere Aspekte. Mit der Charakterisierung der liturgischen Sprache als „gemeindlich“ bezeichnete Gössmann gemein-

werden brauchen.“ Ebd., 177. Trotzdem plädierte Gamber für eine größtenteils langsame, schrittweise Veränderung der Liturgie, da sie Kult sei, was dem Wesen nach immer „etwas Beständiges, weil allmählich Gewordenes“ bedeute. Vgl. ebd., 20.

⁷⁸² So beispielsweise: Pascher, Augenblicklicher Stand, 49; Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 245.

schaftsstiftende Elemente: „Es kann der hymnische Ton sein, der auf alle übergreift, es kann die sachliche Mitteilung sein, die alle angeht.“⁷⁸³ Auch wenn der Inhalt beim Erstellen der liturgischen Texte im Vordergrund stand, bedeutete das nicht, dass eine gewisse „Allgemeinverständlichkeit“ außer Acht gelassen werden durfte. Die Sprache sollte auf die konkrete Gemeinde ausgerichtet sein, aber zuerst das im Blick haben, was sie verkünden sollte.⁷⁸⁴ Für die liturgische Sprache schloss Gössmann sowohl monologisches als auch kollektives Sprechen aus, da beide kaum die notwendige Innerlichkeit zuließen, die Gemeinschaft mit Gott und untereinander herstellte. Nach paulinischem Vorbild könnte die Sprache der Liturgie direkt aus der Feier der Gemeinde heraus „geboren werden“. Dafür könnten die Psalmen als Vorlage dienen oder aktuelle Geschehnisse.⁷⁸⁵ Mit Blick auf den ersten Korintherbrief forderte auch Altfrid Kassing, die Eucharistiefeier für die konkrete Gemeinde passend bzw. anpassbar zu machen, da sie in erster Linie „Zusammenkunft“ der konkreten Menschen ist und sich nur mit ihr ereignet. So wie diese Menschen sich gegenseitig begegneten, müsste ihre Eucharistie gestaltet sein. Gemäß der Mahnung des Paulus könnten die Menschen das Herrenmahl nicht vollziehen, wenn sie die Gemeinsamkeit nicht in Nächstenliebe lebten.⁷⁸⁶ Es gab in der Diskussion über die Sprache der Liturgie also eine Minderheit, die sich frei formulierte Texte vorstellen konnte.

⁷⁸³ Gössmann, *Sakrale Sprache*, 43.

⁷⁸⁴ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 42f.

⁷⁸⁵ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 44.

⁷⁸⁶ Vgl. Altfrid Kassing, *In würdiger Weise. Zu Verständnis und Vollzug der Eucharistie nach 1 Kor 11, 17–34*, in: *LJ* 17 (1967) 193–203, hier: 193–203. Dann würde die Feier nicht zum Heil, sondern zum „Gericht“ (1 Kor 11,29) für alle Beteiligten. Erste Schritte diese Anpassung bzw. Öffnung der Liturgie zu ermöglichen, sah er in den Neuerungen der Liturgiereform durch das Zweite Vatikanische Konzil. Vgl. ebd., 202. Altfrid Kassing „versteht die soteriologische Dimension der Liturgie auch als Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch; Liturgie wird als ein Beziehungsgeschehen charakterisiert (...).“ Winfried Bachler, *Wort zu diesem Heft*, *HID* 60 (2006) 157. Diese Sichtweise der Liturgie gehörte zu denen, die die Liturgietheologie des II. Vatikanums vorbereiteten. Vgl. Malcherek, *Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung*, 188–202.

Letztlich könnte die „Gemeindlichkeit“ der sakralen Sprache nur gelingen, wo sie „in der Gemeinsamkeit des Sprechens und Hörens“ stand, was die Stille miteinschloss, so Gössmann. Es gebe zwar eine Spannung zum Profanen, von der sich die sakrale Sprache durch einen „gewissen Geheimnischarakter“ abgrenzen könne und solle, diese Spannung sei jedoch nicht so stark, dass sich die Sprache der Liturgie durch Unverständlichkeit vor „Außenstehenden“ verstecken solle. Auch wenn sie das Innere der Texte nur im Glauben verstehen und vollziehen könnten, dürfe der missionarische Charakter der Texte für Nicht-Christen nicht unterschätzt werden.⁷⁸⁷ Gamber ergänzte, dass die Feier nicht nur „wahrhaft Verkündigung“, sondern auch „Mysterienfeier“ sein solle. Die Liturgie benötige eine gewisse Feierlichkeit.⁷⁸⁸

Neue Bilder?

Die angestrebte Ausrichtung der Liturgie auf die Anforderungen der Gegenwart, stieß auf einige Probleme. Eins davon war für Gössmann die Herkunft der Formen aus einem feudalen System, das im deutschen Sprachraum nicht mehr existierte.⁷⁸⁹ Die Bildwelt der liturgischen Sprache sei entsprechend zu hinterfragen. Sie müsse sich für neue „zeitgemäße“ Bilder öffnen, die konkret beim gegenwärtigen Leben ansetzen. Dafür könne es hilfreich sein, alte Bilder ruhen zu lassen, damit sich, unterstützt von der liturgischen Handlung, neue Bilder ihren Weg in die Liturgie bahnen.⁷⁹⁰ Die Texte der Liturgie müssten fähig sein, den Glauben in den Menschen zu wecken und zu nähren, daher sollten sie, wie in den Anfängen der Kirche, eine gewisse Freiheit haben, um nicht zu „magischen Formeln (zu) erstarren“.⁷⁹¹ In diesem Zusammenhang tauchte also das Ideal der Alten Kirche wieder auf – zwar nicht als Vorbild für die Texte selbst, aber für den Umgang mit ihnen. In der Übertragung der liturgischen Texte in die Volkssprachen sah

⁷⁸⁷ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 44f.

⁷⁸⁸ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 15. Als Vorbild sah er – wie für vieles in seiner Theologie – die Ostkirche.

⁷⁸⁹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 22f. Die Sprache der Demokratie war nicht „sakral im alten Sinne“, auch wenn die Werte der Demokratie viele christliche Anknüpfungspunkte haben.

⁷⁹⁰ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 72–74.

⁷⁹¹ Vgl. Gössmann, *Sakrale Sprache*, 29f.

Gössmann die Chance, die Texte zu überarbeiten und dabei beispielsweise patriarchale Vorstellungen darin zu reduzieren.⁷⁹² Damit wünschte er sich als einer der ersten eine ausgewogenere Betrachtung der Rollen von Mann und Frau in den liturgischen Texten.⁷⁹³ Für eine angemessene Liturgiesprache hielt er also eine Veränderung der überlieferten Texte für notwendig.

Franz Calvelli-Adorno wies darauf hin, dass die Verwendung von Symbolen und Bildern sich stets der Gefahr der geringen Symbolfähigkeit der Menschen in der Gegenwart und ihrer Gewöhnung an eine nüchterne Sachsprache bewusst sein müsse. Daraus zog er zwei Schlüsse: Sprachbilder müssten vorsichtig gebraucht werden und (wichtige) Texte, die sie enthalten, sollten auf sie hin erschlossen werden.⁷⁹⁴ Calvelli-Adorno warnte vor der inflationären Verwendung christlicher Schlüsselwörter wie „Opfer“, das in einem anderen Zusammenhang als dem Pascha gebraucht, gerade in seiner Verbform „aufopfern“, ein ungesundes Leistungsdenken suggerieren könnte und den Zugang zur eigentlichen Bedeutung des Mysteriums verstellte.⁷⁹⁵ Vielmehr sollte man sich bemühen, Gebete zu schaffen, die der heutigen (Arbeits-)Welt so nah sind, wie es die alten, agrarisch geprägten, Texte waren.⁷⁹⁶ Er zielte also auf eine gut durchdachte Übersetzung der überlieferten Texte und ihre Ergänzung durch Neuschöpfungen.

Felix Messerschmid schlug vor, die liturgischen Formen und Sprachbilder auf ihren Inhalt zu befragen, wie er sich unabhängig von ihrer zeitlich und kulturell bedingt entwickelten Gestalt dar-

⁷⁹² Vgl. Gössmann, *Auf dem Weg*, 170. Als Beispiel nennt er die Abschaffung des einseitigen Gehorsamsversprechens der Frau bei der Trauung.

⁷⁹³ Ebenso sagte Heinrich Rennings zur gleichen Zeit in seinem Kommentar zur Instruktion *Inter Oecumenici* zu Nr. 35, welche die Gleichbehandlung der Gläubigen nach SC 32 näher definierte, dass „liturgische Texte und Sitten, die die Frau als Christ minderere Würde erscheinen lassen“, gegen den Gleichbehandlungsgrundsatz verstießen, ebenso wie „ein Gottesdienst für ‚black only‘“. Vgl. Rennings, *Instruktion*, 75.

⁷⁹⁴ Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 40–42.

⁷⁹⁵ Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 61f. Ähnlich: Pascher, *Übersetzung und Überlieferung*, 231. Für die Worte „verdienen“ (*mereri*) und „Verdienst“ (*meritum*). Siehe oben „3.2. Erste Überlegungen zur Übersetzung liturgischer Bücher“.

⁷⁹⁶ Vgl. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, 69.

stellte.⁷⁹⁷ Dies schloss eine behutsame Anpassung und teilweise Neuschöpfung liturgischen Feierns nicht aus und forderte für die Weiterverwendung bzw. Rückgewinnung einiger bewahrenswerter Elemente ein gut ausgearbeitetes Konzept liturgischer Bildung. Als Resultat dieser Bemühungen sah Messerschmid „innerhalb der überall gültigen Grundgestalten einen weltkirchlichen und regionalen Pluralismus der Formen“.⁷⁹⁸ Dieses Konzept wollte er auch auf die Sprache in der Liturgie anwenden, da „mit einer bloßen Verdeutschung“ die „volle Realisierbarkeit“ der Liturgie nicht erreicht werden könne, wie auch Theodor Bogler meinte.⁷⁹⁹ Oft würde erst die Übersetzung zeigen, dass auch der Inhalt des römischen Gebetes weder der Zeit noch den Anliegen der deutschen Gottesdienstgemeinde entspreche, wie Bogler darlegte.⁸⁰⁰

Ob es in letzter Konsequenz möglich ist, von dem abzusehen, was durch zeitliche oder kulturelle Entwicklung in die Liturgie gekommen ist und gleichsam den unverfälschten Kern der Liturgie zu entdecken, bleibt fraglich, wie die schwierige Debatte über die Grundgestalt der Liturgie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigte.⁸⁰¹ Dass die Vorstellung einer „Grundgestalt der Liturgie“

⁷⁹⁷ Vgl. Messerschmid, Erwägungen eines Laien, 72–75. Diese herausgearbeiteten „Grundgestalten“ sollten nicht die bisher verwendeten Ausdrucksweisen völlig auflösen, sondern einen Weg zeigen, wie sie den Menschen zugänglich gemacht werden könnten.

⁷⁹⁸ Vgl. Messerschmid, Erwägungen eines Laien, 72–75. „In dem Vorschlag kommt etwas sehr Wichtiges zum Ausdruck. Das hohe Maß an kultischer Überformung und Stilisierung verhindert jenes unbedingt nötige Maß an Unmittelbarkeit, jene Durchsichtigkeit des Aufbaus der Eucharistiefeier aus sich selbst, die heutige Menschen brauchen.“ Ebd., 76.

⁷⁹⁹ Vgl. Messerschmid, Erwägungen eines Laien, 77; Bogler, Römische Liturgie und deutsche Liturgie, 45f. Die eventuell daraus resultierende „Kargheit“ komme der Wahrheit Gottes und der Wahrheit des entmythisierten Menschen, wie er momentan vorzufinden sei, näher als die bisherigen Formen. Vgl. Messerschmid, Erwägungen eines Laien, 77.

⁸⁰⁰ Vgl. Bogler, Römische Liturgie und deutsche Liturgie, 46. Für zeitgemäße Gebete sollte der eschatologische Aspekt stärker berücksichtigt werden, da dies die Ausrichtung des christlichen Lebens sei.

⁸⁰¹ Im Zuge der Quellenforschung wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fraglich, was als Grundgestalt der Messfeier zu gelten habe. Josef Andreas Jungmann, Romano Guardini und Joseph Pascher begannen darüber eine Diskussion. Dabei vertraten Guardini und Pascher die Auffassung, dass

in den 1960er Jahren beliebt war, zeigte auch der oben besprochene Vorschlag Klaus Gammers, der diese in der Liturgie des 4. Jahrhunderts zu finden meinte.

Neben diesen unterschiedlich detaillierten Konzepten für die zukünftige Sprache der Liturgie gab es verschiedene Forderungen für einzelne Übersetzungen liturgischer Formulierungen, bei denen die Wahl bestimmter Wörter vor allem theologisch inhaltlich begründet wurde.⁸⁰² Hierbei handelte es sich im Grunde um einen Streit über die Implikationen der jeweiligen Wortwahl und nicht um ein theologisches Sprachkonzept, das sich allgemein auf die Gestaltung der Amtsgebete anwenden ließe. Die verschiedenen Diskussionen zeigten aber, wie wichtig die konkrete Übersetzung oder Übertragung genommen wurde.

Aussprache – Ars celebrandi

Die Verständlichkeit der Texte führte zu einer neuen Aufmerksamkeit für ihre Aussprache und Betonung. Calvelli-Adorno

das Mahl die gestaltgebende Grundlage der Eucharistiefeier sei. In der Betrachtung Jungmanns standen die liturgischen Texte im Vordergrund, wodurch er den Gedanken des Opfers – vor allem das Opfer der Kirche – in seine Überlegungen integrierte. Den drei Protagonisten war gemeinsam, dass sie die Messopfertheorien überwinden wollten, die nach dem Trienter Konzil entstanden waren. Dieser Versuch ist im Kontext seiner Zeit zu sehen: die Feierpraxis wurde von vielen als „unzureichend“ und reformierungsbedürftig angesehen. Daher wollte man die Grundlagen der Eucharistiefeier erforschen, um sie zu erneuern. Vgl. Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4) Regensburg 1989, 449f.

⁸⁰² Beispielsweise kritisierte der Philosophieprofessor Georg Krozewski die liturgische Übersetzung von „*deus per omnia saecula saeculorum*“ mit „von Ewigkeit zu Ewigkeit“, da sie einen Wandel Gottes impliziere und so dem Bild des unwandelbaren ewigen unendlichen Gottes widerspreche. Er schlug als deutsche Übersetzung für „*Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum!*“ vor: „Wie es war im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und ohne Ende!“ Möglich wäre auch eine Übersetzung mit „in Ewigkeit“ statt „ohne Ende“, letztere drücke aber präziser Gottes Erhabenheit und Ewigkeit aus. Vgl. Georg Krozewski, „Von Ewigkeit zu Ewigkeit?“, in: *HID* 19 (1965) 98–100, hier: 98–100. – Eine Diskussion über den semitischen Ursprung von „*et cum spiritu tuo*“ und die dementsprechend angemessene Übersetzung führten der klassische und biblische Philologe Ludger Bernhard OSB und Josef A. Jungmann. Vgl. Ludger Bernhard, *Et cum spiritu tuo*, in: *HID* 18 (1964) 146–148; Josef A. Jungmann und Ludger Bernhard, *Zum „Et cum spiritu tuo“*, in: *HID* 19 (1965) 37–42.

mahnte an, die Messtexte in angemessenem Tempo zu sprechen, sodass die Gläubigen ihnen folgen und darin zur Ruhe kommen könnten.⁸⁰³ Das Sprechen der liturgischen Texte musste, laut Gössmann, das Gesprochene real werden lassen, sodass die Hörenden überzeugt werden, ihr Leben danach auszurichten.⁸⁰⁴ Damit die Mitteilung des Glaubens gelingt, brauchte es eine innere Beteiligung des Sprechers an der Botschaft.⁸⁰⁵ Dafür war es notwendig, die durch das Latein geprägte „Sprach- und Sprechtradition“ der Kirche zu überwinden, die besonders in der Volkssprache zu einer Distanz der Gläubigen zum liturgischen Geschehen führte – beispielsweise durch die „Ausschaltung der natürlichen Sprachmelodie“. Es sollte ein neuer Sprachstil erlernt werden, der sowohl der Verkündigung wie ihrem gottesdienstlichen Rahmen angemessen war und zu den Gottesdienstteilnehmer(inne)n durchdrang.⁸⁰⁶ „Die persönliche Erfahrung steuert das beste Sprachmaterial und die besten Formkräfte dazu bei.“⁸⁰⁷ Anhand der sich durch die Jahrhunderte verändernden Psalmübersetzungen zeigte Gössmann, wie sich auch die Sprache des Gottesdienstes durch die Einflüsse ihrer Zeit verändern müsste: „Sakrale Sprache enthüllt sich als Gebrauchsliteratur, die immer wieder regenerationsfähig ist.“⁸⁰⁸ Die Sprache in der Liturgie sollte den (Sprach-)Rhythmus der Menschen, wie er sich durch die Technisierung verändert hatte, aufnehmen.⁸⁰⁹ Außerdem brauchte es eine gute Ausbildung der Priester zur *Ars celebrandi*: diese beginne mit einer musischen Erziehung in der Jugend. Weiter sei „Charisma“ und eine gute Kontrolle der eigenen Bewegungen des Zelebranten nötig, so Gamber.⁸¹⁰ Der Pastoraltheologe und Homiletiker Rolf Zerfaß äußerte, dass der römische Kanon in der Volkssprache

⁸⁰³ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 66f.

⁸⁰⁴ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 46.

⁸⁰⁵ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 51f.

⁸⁰⁶ Vgl. Messerschmid, Erwägungen eines Laien, 71f. Dies sei auch bei der Gestaltung der volkssprachlichen Gebete zu beachten. Vgl. ebd., 72.

⁸⁰⁷ Gössmann, Sakrale Sprache, 59.

⁸⁰⁸ Gössmann, Sakrale Sprache, 104.

⁸⁰⁹ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 81. Ähnlich: Lercaro, Die Kirche in der Stadt, 136.

⁸¹⁰ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 13.

einfach zu lang sei, um von den Gläubigen mit voller innerer Beteiligung mitgebetet zu werden – selbst bei einem sprachbegabten Priester. Die Übersetzung war zwar durch kurze Sätze erfolgreich auf das Sprechen hin gestaltet worden und auch der verwendete Wortschatz war „kraftvoll und verhalten“, aber die Aufmerksamkeitsspanne der (modernen) Menschen sei einfach zu kurz, um diesem Gebet folgen zu können.⁸¹¹ Es wirklich mitzubeten, war gerade bei einer größeren Gruppe von Gottesdienstfeiernden eine Herausforderung, die viele nicht erfüllen konnten oder wollten.⁸¹² Das sei nicht allein durch gute Aussprache zu beheben. Vor allem müsse der Einsetzungsbericht aufrecht und zum Volk hin, mit ruhiger gleichmäßiger Stimme gesprochen werden, da er der Teil sei, dessen Beteiligung am wahrscheinlichsten Beteiligung beim Volk auslöse.⁸¹³ Dies dürfe nicht dadurch zerstört werden, dass der Einsetzungsbericht, wie früher üblich, auf die Gaben gesprochen bzw. „skandiert“ wurde. Um auch eine Beteiligung des Volkes für das restliche Hochgebet zu erreichen, empfahl Zerfaß Pausen zu machen, damit sich die Gläubigen den Text aneignen könnten.⁸¹⁴ Weiter sei es wichtig, das Gebet nicht herunter zu rattern, sondern unaufdringlich und nicht überartikuliert zu sprechen. Darüber hinaus solle der Vorsteher keine eigene Interpretation in den Text einfügen, indem er beispielsweise einzelne Adjektive besonders betone oder durch „Lesesingsang“ und andere unsinnige Betonungen es den Zuhörer(inne)n schwer mache zu folgen. Abschließend empfahl Zerfaß den Priestern, sich der Kritik der Gemeindemitglieder zum Vortragsstil auszusetzen.⁸¹⁵ Diese Äußerungen zeigen, dass den Diskussionsteilnehmern der verschiedenen Richtungen bewusst war, dass die Gestaltung der liturgischen Sprache in den Büchern allein nicht zu einer gelingenden Feier der Liturgie führte. Ohne eine angemessene Performanz des Priesters würden die Anstrengungen der Arbeitsgruppen für die Amts-

⁸¹¹ Vgl. Rolf Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, in: Gd 1 (1967) 27 und 30, hier: 27.

⁸¹² Vgl. Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, 27 und 30.

⁸¹³ Vgl. Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, 30.

⁸¹⁴ Vgl. Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, 30.

⁸¹⁵ Vgl. Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, 30.

gebete weitgehend fruchtlos bleiben. Darüber hinaus kann man an den Beiträgen ablesen, dass es zu dieser Zeit noch einer genaueren Vorstellung bedurfte, was „Ars celebrandi“ meinen und wie man sie erreichen könnte. Erste Vorstellungen waren aber durchaus vorhanden. Auch die bisher gebrauchten Texte selbst wurden teilweise als schwer umzusetzen wahrgenommen, weswegen Neuschöpfungen dringend erforderlich waren. Interessant ist, dass auch für die Frage des Vortrags der Gebete die Mitwirkung der Gemeinde in Form von Kritik als Weg zu einer gelingenden Feier gesehen wurde. Tätige Teilnahme war also durchaus auch außerhalb bzw. nach der Liturgie erwünscht.

Organisation der Übersetzungsarbeiten

Neben der sprachlichen Gestaltung selbst wurden vereinzelt auch Vorschläge zur Organisation der Übersetzungsarbeiten unterbreitet. Auch hier handelte es sich meist um den Entwurf einer Idealvorstellung und nicht um praktische detaillierte Handlungsanweisungen. So schlugen Tilmann und Meyer eine Gruppe verschiedener Fachleute vor, „die im Geiste Christi untereinander verbunden sind“, um die Texte nah an der Sprache des Volkes zu gestalten sowie eine gute exegetische, liturgische und poetische Qualität zu erreichen.⁸¹⁶ Gössmann wollte engagierte Gemeinden in den „Prozeß der Sprachentwicklung“ einbinden.⁸¹⁷ Damit blieben die Autoren auf der Linie des bisher geforderten breiten Konsenses für die Sprache der Liturgie sowie der aktiven Mitwirkung der Gläubigen.

Etwas konkreter wurden solche Gedanken, wenn sie versuchten die Zusammensetzung der Arbeitsgruppen für die Übersetzung näher zu beschreiben. Alfons Beil griff die Forderung eines Familienkreises in der Zeitschrift „Christlicher Sonntag“⁸¹⁸ auf, an den Arbeiten der neu zu erstellenden Übersetzungen sprachkundige „Laien“ zu beteiligen, beispielsweise Journalisten oder Schriftsteller, um die Sprache der Gegenwart zu treffen. Als Begründung

⁸¹⁶ Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 238; Meyer, Lebendige Liturgie, 83f.

⁸¹⁷ Vgl. Gössmann, Auf dem Weg, 171. Ein konkretes Konzept dafür stellt er aber nicht vor.

⁸¹⁸ Heute: Christ in der Gegenwart.

führte Beil an, dass auch Jesus die Sprache seiner Zeit gesprochen hatte. Die bisherigen Übersetzungen waren zu stark wörtlich und dadurch eher fachsprachlich geprägt, was sie für die meisten Menschen unverständlich machte.⁸¹⁹ Dies entsprach der Forderung von *Inter Oecumenici* für die Arbeitsgruppen zur Übersetzung auch Laien hinzuzuziehen. Der Absatz schien sich zwar eher auf Wissenschaftler zu beziehen, nannte aber letztlich für die Qualifikation in der Volkssprache nur „bewandert“ als Kriterium und keine konkrete Berufsgruppe (IO 40b/DEL 238).

Franz Calvelli-Adorno schlug die Bildung eines unabhängigen „Verwaltungsgremiums“ aus sach- bzw. sprachkundigen Klerikern, Theologen und Laien vor, das mit Entscheidungsbefugnissen für die liturgische Sprache – beispielsweise in Bezug auf die Ausbildung der Kleriker – ausgestattet werden sollte.⁸²⁰ Dieses hätte auch die Aufgabe, Richtlinien zu erstellen, die Konsequenzen für die volkssprachliche Fassung der Amtsgebete haben müssten. „Zur Schaffung von brauchbaren Richtlinien für die Praxis ist es nötig, die Sprechweise aller Arten von Menschen über Religion kennen zu lernen und festzuhalten.“⁸²¹ Dafür waren viele Einzelgespräche sowie Gespräche mit größeren und kleineren Gruppen notwendig, die geschulte Seelsorger innerhalb und außerhalb ihrer Gemeinden führen sollten. Die daraus resultierenden Erfahrungen sollten in den zuständigen Institutionen zusammengetragen werden.⁸²² Mit in die religiöse Sprache einfließen sollte der von Calvelli-Adorno als vorbildlich angesehene Stil der „Reformliteratur“ von Guardini, Muth, Haecker u.a.⁸²³ Für die Erstellung allgemeiner Richtlinien der religiösen Sprache sollten zudem Erkenntnisse aus Psychologie und Soziologie einbezogen werden.⁸²⁴ Damit legte Calvelli-Adorno als einziger ein präzises Konzept zur Erstellung einer liturgischen Sprache vor. Dieser Teil seines Buches wurde in der weiteren Diskussion allerdings kaum beachtet,

⁸¹⁹ Vgl. Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, 50.

⁸²⁰ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 134f.

⁸²¹ Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 120.

⁸²² Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 120.

⁸²³ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 126f.

⁸²⁴ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 131. Konkreter wurde Calvelli-Adorno an dieser Stelle nicht.

sodass weder fundierte Kritik⁸²⁵ noch alternative Vorschläge zu dem Modell auftauchten, vermutlich weil sein Entwurf weit abseits der gewohnten kirchlichen Organisationsstruktur war. Den Arbeitsgruppen reichte der Hinweis in *Inter Oecumenici*, dass sie verschiedene Expertisen einbeziehen sollten.

Erkenntnisse zur Sprache aus anderen Wissenschaften

Neben den Erkenntnissen, die mit denen der Theologen korrespondierten oder sie ergänzten, wurde auch Unterstützung aus anderen Wissenschaftsbereichen für die Sprache der Liturgie gewünscht. Hans Bernhard Meyer forderte beispielsweise die Verwendung von Erkenntnissen der Psychologie, Soziologie und Religionspädagogik für die angemessene Umsetzung der Liturgiereform. Geschichtliches Wissen, Theologie und Anthropologie müssten als Liturgiepastoral ineinandergreifen, um neue Gottesdienstformen planen und gestalten zu können. Dafür war es nötig, die Fachleute dieser Gebiete sowie die Gläubigen entsprechend auszubilden und an der Umsetzung der Reform zu beteiligen, indem man einen offenen Diskurs ermöglichte.⁸²⁶

Franz Calvelli-Adorno rief dazu auf, sich die Erkenntnisse aus Sprachwissenschaft, Stilistik und Psychologie zu Nutze zu machen, um die „Kinder der Welt“ (Lk 16,8) „mit dem richtigen Wort zu gewinnen“ – wie es die Werbung, wenn auch mit einem anderen Anspruch, versuchte.⁸²⁷ Er wandte sich gegen den übermäßigen – oft sinnentleerten – Gebrauch von Adjektiven,⁸²⁸ plädierte für eine Nutzung der Verben, die schon durch die Sprachgestaltung Gott als Handelnden zeigen,⁸²⁹ und warnte vor einer statischen Ausdrucksweise durch die Verwendung vieler Substanti-

⁸²⁵ Eine nicht namentlich gekennzeichnete Rezension wies lediglich darauf hin, dass solche Bestrebungen nicht zu sehr „institutionalisiert“ werden sollten. Vgl. J., Rezension zu: Franz Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, in: ZKTh (1965) 367.

⁸²⁶ Vgl. Hans Bernhard Meyer, Beharrung und Wandel im Gottesdienst, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen, Würzburg 1968, 81–110, hier: 108f.

⁸²⁷ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 15. Ähnlich: Gamber, Liturgie übermorgen, 180.

⁸²⁸ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 17.

⁸²⁹ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 23.

ve,⁸³⁰ distanzierten „Behördenstil“,⁸³¹ häufiger Verwendung von Superlativen,⁸³² Verdoppelungen,⁸³³ bezuglosen Gebrauch schmückender Formeln⁸³⁴ und veralteter (ersetzbarer) Worte.⁸³⁵ Religiöse Sprache sollte durchdacht, konkret und dadurch möglichst verbal sein.⁸³⁶ Die Diskussion bezog sich an dieser Stelle sehr auf die Sprache selbst und bezog die theologische Dimension und die Funktion der liturgischen Sprache nicht ein. Es ging auf einer abstrakten Ebene eher um die Frage, was generell gutes Deutsch war. Damit wurde zugleich dieses gute Deutsch als liturgische Sprache eingefordert.

Der Germanist Hugo Moser stellte fest, dass die Sprache des Christentums „eine Sondersprache im Rahmen der deutschen Hochsprache“ war, die aus der Bibel entsprang und in allen ihren Bereichen wie Liturgie, Verkündigung, Gesang und Gebet durch die Theologie beeinflusst wurde.⁸³⁷ Die Veränderungen in der deutschen Hochsprache hatten Einfluss auf die religiöse Sprache, sodass sich beide beständig wandeln. Besonders das Verhältnis

⁸³⁰ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 27.

⁸³¹ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 91. Calvelli-Adorno sagt, die religiöse Sprache brauche Einfühlungsvermögen und sprachliches Taktgefühl. Dazu sei eine Kenntnis der seelischen Nöte der Menschen unverzichtbar – vor allem gegenüber jenen Menschen, die sich auf dem Weg zur Kirche befinden. Vgl. ebd., 92.

⁸³² Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 30–33; Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, 75. Damit waren auch stark übertriebene Aussagen gemeint. Später ebenso Grabner-Haider: „Unser sprachliches Bewußtsein ist weithin geprägt von einer Scheu vor Ästhetik, vor großen Worten, Superlative sind suspekt. Auch eine erneuerte Kirchensprache müßte ihre großen Worte und Superlative aufgeben, vor allem aber alle ihre durch die Praxis nicht gedeckten Behauptungen.“ Anton Grabner-Haider, Sprachentwertung in den Kirchen (Kritische Texte 7) Zürich, Einsiedeln, Köln 1971, 44f.

⁸³³ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 36f. Als Beispiele nannte er „besondere Vorrechte“ statt „besondere Rechte“ oder die Verwendung von „Fundament und Grundstein“ und „offen und ohne Scheu“, statt nur eine der fast identischen Beschreibungen zu gebrauchen.

⁸³⁴ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 37.

⁸³⁵ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 38.

⁸³⁶ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 28f.

⁸³⁷ Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 34.

der Menschen zur Religion beeinflusste die Sprache im religiösen Bereich, aber auch Entwicklungen in der Theologie und anderen Wissenschaften, in seiner Zeit vor allem der Psychologie, Soziologie und der Naturwissenschaften. Die Sprachbilder der deutschen Hochsprache wie auch der Sprache der Religion wurden durch die Naturwissenschaften in Frage gestellt – in vielen Fällen aber nicht ersetzt, was zu einem Vakuum führte.⁸³⁸ Die Entwicklung der Begriffsgeschichte⁸³⁹ zeigte, dass es für das Innere des Glaubens immer wichtig war, die Volkssprache zu durchdringen, während bei äußeren Strukturen diese und ihre Begriffe übernommen werden konnten. Im Laufe der Zeit erweiterte sich der religiöse Wortschatz beispielsweise durch die deutsche Mystik, die Bibelübersetzung Martin Luthers oder den Pietismus. Seit letzterem war aber kaum noch eine Erweiterung des Wortschatzes zu verzeichnen – nur im institutionellen Bereich entstanden manchmal noch neue Wörter wie „Pfarrgemeinderat“ oder die Verwendung bestimmter Wörter wie „Ketzer“ wurde aus ökumenischen Gründen reduziert oder wie bei „Herrenmahl“ verstärkt.⁸⁴⁰ Die

⁸³⁸ Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 40.

⁸³⁹ Quantitativ wie qualitativ waren in ihrem Wortschatz die historischen Ursprünge aus der Missionierung Deutschlands weiterhin sehr präsent und bezeichneten gegenwärtig die gleichen zentralen Inhalte, die sie auch ursprünglich bezeichnet hatten – natürlich mit einer gewissen phonetischen Entwicklung. Ein Großteil des Wortschatzes, der die hierarchischen Strukturen beschreibt, wurzelt in lateinischen Begriffen, während emotionale Begriffe und Begriffe der christlichen Botschaft aus der deutschen Sprache selbst genommen und mit christlichen Bedeutungen versehen wurden, darunter auch Begriffe ursprünglich heidnischer Verwendung. Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 35. Was sich aus der deutschen Sprache selbst nicht benennen ließ, wurde über „Lehnbildungen“ mit Worten versehen. Mit „Lehnbildungen“ bezeichnete Moser Wörter, die nach lateinischem Vorbild aus dem deutschen Wortschatz geschaffen wurden, z.B. ‚Himmelreich‘ für ‚regnum coelorum‘. Oft gab es verschiedene Übersetzungsversuche, bis sich ein Wort durchsetzte. Dabei spielte die Angemessenheit der Übersetzung damals wie heute eine wesentliche Rolle. Übersetzungen bleiben, wie die religiöse Sprache selbst, von Natur aus unvollkommen. Daraus entsteht immer wieder Veränderungsbedarf, um den für die jeweilige Zeit angemessenen Ausdruck zu finden, da jede Übersetzung auch Kommentar und Interpretation ist. Vgl. ebd., 36–38.

⁸⁴⁰ Vgl. Moser, Deutsche Sprache, 36.

zaghafte Erweiterung des religiösen Wortschatzes wies auf eine Eigenschaft der religiösen Sprache hin: „die Spannung zwischen dem Zug zur Beharrung einerseits und der Tendenz zu jeweils zeitgemäßem sprachlichen Gewand“⁸⁴¹ andererseits. Dabei war ein Grund für die Bewahrung der überlieferten Formen, dass die religiöse Sprache „immer als heilige Sprache gegolten hat“ und neben dem Inhalt auch die Form mit großer Ehrfurcht behandelt worden war. Ein anderer Grund war die Sorge um die unverfälschte Glaubensweitergabe. Dies sollte sich in der neuen Situation nun ändern und die Sprache wieder mehr Freiheit erhalten.⁸⁴² Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Sprachgeschichte sah Moser es also als notwendig an, dass sich eine eigene, keine übersetzte religiöse Sprache bildete, die in einer vitalen Verbindung zum Leben der Gläubigen stand.

Die Niederlande als Vorbild

Während das deutsche Sprachgebiet noch nach seinem eigenen Weg in der Liturgie suchte, gab es in der Nachbarschaft bereits stärkere Bewegungen, die von den deutschsprachigen Liturgiewissenschaftlern sehr aufmerksam verfolgt wurden. Der Gründer des liturgischen Zentrums in Nijmegen und Peritus des Konzils, Lucas Brinkhoff,⁸⁴³ beschrieb die Situation in Holland als ein plötzliches Erwachen. Bis kurz vor dem Konzil hatte es kaum eigene Traditionen gegeben und nun hatte man, angeregt durch einen Brief der Liturgischen Kommission, in kurzer Zeit so viel wie möglich ausprobiert. Dabei hatten die niederländischen Bemühungen teilweise die von Rom ausgehenden Reformschritte überholt und auch zu Neuerungen geführt, die vor dem Konzil in den Niederlanden noch abgelehnt worden waren, wie der Liedmesse oder dem Gebrauch der Volkssprache. Es entstanden viele

⁸⁴¹ Moser, *Deutsche Sprache*, 38. Die Tendenz zur „Beharrung“ sah Emminghaus für den Kult bzw. die Liturgie als Ganze – das berge als Konzentration auf die äußere Form die Gefahr, den Inhalt zu verlieren und so den Glauben verkümmern zu lassen, wogegen SC ansteuert. Vgl. Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 14.

⁸⁴² Vgl. Moser, *Deutsche Sprache*, 39.

⁸⁴³ Zur Person: Martin Klöckener, Lucas Brinkhoff OFM (1919–2003) zum Gedächtnis. Anlässlich des Todes eines bedeutenden Zeugen der liturgischen Erneuerung, in: LJ 53 (2003) 69–75.

neue Kirchenlieder und eigene Übersetzungen der liturgischen Texte sowie volkssprachliche Neuschöpfungen – meistens, aber nicht immer mit dem Einverständnis der Bischöfe. Insgesamt hatte ein Gesinnungswandel eingesetzt.⁸⁴⁴ „Rom und wir selbst sind damit aber noch nicht zufrieden.“⁸⁴⁵ Man blieb im Austausch miteinander auf einem Prozess der Suche nach der richtigen Form, wie es auch die Niederländer untereinander taten.⁸⁴⁶ Man hoffte, durch fortgesetzte Experimente die richtige Form für die Liturgie und ihre Texte zu finden. So sollte auch wieder Ruhe in die Kirche einkehren.⁸⁴⁷

Alfred Schilling sah 1968 die Situation in den Niederlanden als positives Beispiel im Vergleich zur deutschen „ängstlich-legalistischen“ Behandlung der Liturgie. Lobend erwähnte er ein flexibles Altarmissale, das ohne Approbatur als Ringbuch erschien und neben Auswahltexten Platz für eigene Gebetsentwürfe bot, sowie eine andere Veröffentlichung, die neben den herkömmlichen Texten auch eine „experimentelle“ Version für jeden Sonntag präsentierte.⁸⁴⁸ Die Liturgische Kommission der Niederlande beschrieb den sehr positiven Effekt, den die Liturgiereform für die Begeisterung für den Glauben in ihrem Land ausgelöst hatte. Sie mahnte aber, holländische Texte z.B. für den Gebrauch als Hochgebet offiziell zuzulassen, da man sonst des Wildwuchses auf diesem Sektor kaum Herr werden könne. Durch die Übersetzung sei eine Ablehnung dieser Forderung den Gläubigen kaum zu vermitteln gewesen, da sie allein nicht ausreichte. Sie argumentierte damit, dass die liturgische Vielfalt eher ein Segen, denn eine Gefahr für die katholische Einheit war und zu einer nachkonziliaren Orientierungsphase dazugehörte. Zudem fehlte ihr durch die Konzentration auf die offiziellen Riten und Texte die Zeit, die positiven Errungenschaften weiter zu fördern. Daher plädierte sie für mehr Freiheiten und eine gewisse Autonomie von Rom in der

⁸⁴⁴ Vgl. Lucas Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland. Wiedergabe eines Gespräches mit dem Herausgeber, in: Deutsche Liturgie, Maria Laach 1967, 59–63, hier: 59–61.

⁸⁴⁵ Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland, 60.

⁸⁴⁶ Vgl. Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland, 59–61.

⁸⁴⁷ Vgl. Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland, 63.

⁸⁴⁸ Vgl. Schilling, Orationen der Messe in Auswahl, 7f.

Umsetzung der Liturgiereform bzw. einer weiterreichenden Erneuerung der Liturgie, von der sie sich auch einen Stopp des Schwundes des Gottesdienstbesuchs erhoffte.⁸⁴⁹ Da die Ergebnisse der eigenmächtig geschaffenen Riten und Texte meist sehr gut seien, könnte ihr Verbot nur schaden. Deswegen verlangte die Kommission mehr Autonomie für die Ortskirche als ganze und in den einzelnen Regionen, da die bisher geleistete offizielle Liturgische Erneuerung als zu zögerlich angesehen wurde. Zudem könnten nur „elastische“ Riten und Texte die Bedürfnisse der konkreten Fei ergemeinschaften befriedigen. Insgesamt war die Kommission sehr optimistisch, dass eine entsprechende Ausbildung diese Entwicklung noch positiv befördern würde. Offizielle wie inoffizielle Texte würden sich nach ihrer Güte durchsetzen.⁸⁵⁰ Häußling sah die größte Gefahr der vielerorts zirkulierenden unautorisierten Hochgebete darin, dass man nicht offen über sie diskutieren könnte. Notwendigkeit und Verdienst dieser liturgierechtlich als illegal eingestuften Aktivitäten, die er als „unerläßliche Lebensäußerung“ beschrieb, würden im wissenschaftlichen Diskurs kaum gewürdigt, während die Benutzer solcher Texte die Zugänglichkeit für Argumente längst verloren hatten.⁸⁵¹ Herman A.J. Wegman warb dafür, individuelle Versuche nicht als „Ungehorsam“ gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft wahrzunehmen, sondern als „ein Ernstnehmen der Kirche“ in ihrer Anpassung an den konkreten Kontext. Daher müsste sich die Kirche auch „von unten“ entfalten – wobei bisher auch viel Gutes zu entdecken war.⁸⁵² Entsprechend sollte man die neuen niederländischen Eucharistiegebete als Ausdruck des Glaubens wahrnehmen. Wegman empfand die Erstellung eigener Texte grundsätzlich als von der „Theologie des Gottesvolkes“ gedeckt und wünschte sich daher, dass auch andere Ortskirchen eigene Initiativen zur Gestaltung der Liturgie ergreif-

⁸⁴⁹ Vgl. Liturgische Kommission der Niederlande, Stand der Liturgiereform in Holland, in: LJ 19 (1969) 51–59, hier: 51–57.

⁸⁵⁰ Vgl. Liturgische Kommission der Niederlande, Stand der Liturgiereform, 59.

⁸⁵¹ Vgl. Angelus A. Häußling, Noch einmal: Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 20 (1970) 113–120, hier: 113–115.

⁸⁵² Vgl. Herman A.J. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 18 (1968) 44–60, hier: 44.

fen.⁸⁵³ Es waren mehrere freie Übersetzungen des römischen Kanons in Umlauf, die teilweise auch Kürzungen enthielten.⁸⁵⁴ Vor allem Doppelungen, die einseitige Betonung des Opfers der Kirche sowie des Unterschiedes zwischen Klerus und Laien wurden in den Übersetzungen weggelassen, aber manchmal auch die Fürbitten und die Heiligenlisten. Die Texte waren knapper und weniger „juridisch“ formuliert. Ihre Qualität war allerdings recht unterschiedlich – nicht alle waren im Hören gut zu verstehen.⁸⁵⁵ Alfred Schillings „Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche“ (Essen 1968)⁸⁵⁶ war die erste liturgisch verwendbare deutsche Ausgabe privat erstellter Hochgebetsübertragungen, die eine große Verbreitung erfuhr.⁸⁵⁷

Daneben gab es freie Texte, die sich nicht am römischen Kanon orientierten. Am bekanntesten und zugleich umstrittensten war das Hochgebet von Huub Oosterhuis, das in Übersetzungen auch international Verbreitung fand. Die Zeitschrift „Gottesdienst“ druckte es als „informative Übersetzung“, nachdem es zuerst als Anhang eines Artikels im Liturgischen Jahrbuch erschienen war.⁸⁵⁸ Die liturgiewissenschaftlichen Publikationen unterstützten also durchaus den progressiven Reformansatz, auch wenn sie sich natürlich nicht direkt gegen die liturgische Disziplin richten wollten.

Das Hochgebet von Oosterhuis bestand aus Danksagung (teilweise anpassbar an Zeit und Fest), Anamnese, Epiklese und Doxologie. Wegman beurteilte die Sprache dieses Eucharistiegebets als sehr gut – war sich aber unsicher, ob der Text für einen fortdu-

⁸⁵³ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 45.

⁸⁵⁴ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 46.

⁸⁵⁵ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 46.

⁸⁵⁶ Zu den Problemen solcher Entwürfe: Emil Joseph Lengeling, Liturgie in der Krise?, in: Die Kirche im Wandel der Zeit, Franz Groner (Hg.), Köln 1971, 319–340, hier: 322–340. Zu „Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche“ von Schilling besonders: ebd., 329 und 336–339.

⁸⁵⁷ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 5; Bärsch, Messbuchreform, 149. In den ersten 3 Jahren wurden allein 11 Auflagen gedruckt.

⁸⁵⁸ Vgl. Eucharistiegebet aus Holland, in: Gd 2 (1968) 69 (Zuerst veröffentlicht in: Herman A.J. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 18 (1968) 44–60, hier: 59f).

ernden Gebrauch nicht zu subjektiv gestaltet war.⁸⁵⁹ Positiv wurde beurteilt, dass der Text sich stark an der Bibel orientierte, viele Variationsmöglichkeiten bot, „klar und ursprünglich“ aufgebaut und offen für die Welt war. Vermisst wurde der Bezug auf das Opfer der Kirche und die „Konsekrationsepiklese“.⁸⁶⁰

Wegman sah die neuen Eucharistiegebete als Ergänzung zum römischen Kanon, der mit kleinen Änderungen weiterverwendet werden sollte. Eine Vielfalt der Gebete entsprach einer „Vielfalt des kirchlichen Lebens“ und den neueren Entwicklungen und Erkenntnissen der Liturgie.⁸⁶¹ Für die Erstellung neuer Texte wünschte er sich eine elastische Anwendung der Prinzipien, die man aus der Liturgiegeschichte erkannt hatte. Es war nicht entscheidend, inwiefern diesen Prinzipien des Gebetsaufbaus entsprochen wurde, sondern dass die Gebete die wesentlichen Merkmale eines Eucharistiegebets enthielten: Lob und Dank, einen Hinweis zum biblischen Beten und Handeln Jesu und darauf, dass es nicht nur um vergangenes sondern auch gegenwärtiges Handeln Gottes ging.⁸⁶² Auch inhaltlich empfand er unterschiedliche Schwerpunkte in verschiedenen Gebeten durchaus als angemessen. Nur weil der römische Kanon eine Überbetonung des Opfergedankens habe, sollten andere Gebete dies nicht ebenso handhaben. Würde man alle wichtigen Punkte gleichmäßig in den Text aufnehmen wollen, erhielte man eine theologische Abhandlung und kein Gebet. Daher sollte man aus einer Nicht-Betonung keine Negation lesen. Zudem sei das Opfer der Kirche auch durch die Handlung mit Brot und Wein ausgedrückt und der Akzent gegenwärtig eher auf das Opfer der Kirche in der Hingabe der Gläubigen zu legen.⁸⁶³

⁸⁵⁹ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 47.

⁸⁶⁰ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 48.

⁸⁶¹ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 51.

⁸⁶² Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 51f.

⁸⁶³ Vgl. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, 56f. Der Blick in die Niederlande zeigte kurz vor der Mitte der 1970er Jahre etwas weniger Enthusiasmus und etwas mehr Ernüchterung als fünf Jahre zuvor. Inzwischen wurde gesehen, dass die Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung gefehlt hatte und die neuen Texte oft nur mit aktuellen Bezügen gefüllt und somit für die Liturgie aus Dauer unzureichend waren. Vgl. Herman A.J.

Die Situation im Nachbarland war Vorbild und abschreckendes Beispiel zugleich. Man bewunderte und übernahm teilweise die Neuschöpfungen in übersetzter Form,⁸⁶⁴ fürchtete aber zugleich den damit einhergehenden Wildwuchs und hoffte entsprechend auf eine positive Antwort Roms auf die neuen Texte. Da diese ausblieb bzw. negativ ausfiel, erlahmte im deutschen Sprachgebiet die Hoffnung auf eine kreative Schöpfungsmöglichkeit in der Liturgie.

3.3.4. Theologische Entwürfe über die Sprache hinaus

Im Zuge der Sprachdiskussion entstanden anfangs theologische Konzepte, die mit „Ökumenische Liturgie“ oder „Theologie des Wortes“ betitelt wurden und die Sprache der Liturgie als Teil eines weiterreichenden Entwurfes behandelten. Die neue Gewichtung der Sprache in der katholischen Kirche war eine Entwicklung, der einige nachzuspüren und die sie theologisch zu fundieren versuchten.

Calvelli-Adorno forderte die Entwicklung einer Theologie der religiösen Sprache auf der Grundlage des Verstehens – aufbauend auf der „Ich-Du-Beziehung“, der christlichen Beziehung zum Nächsten.⁸⁶⁵ Nicht zu unterschätzen sei dabei die Bedeutung des

Wegman, Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland, in: LJ 23 (1973) 21–29, hier: 23. So urteilt auch zu neuen (nicht nur niederländischen) Hochgebetstexten: Lengeling, Tradition und Fortschritt, 222. Wegman wünschte sich, dass sich neben dem traditionellen liturgischen Stil auch andere Stile entwickeln könnten, sodass aus der Abwechslung verschiedener Stile eine lebensnahe Liturgie für die Gemeinde entstehen kann. Vgl. Wegman, Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland, 28f. Mit Blick auf Huub Oosterhuis bemerkte Wegman, dass seine Sprache der Poesie missverstanden würde, denn poetische Aussagen dürften nicht so präzise gelesen werden wie theologische, sondern sollten eher ein Gefühl ausdrücken. Damit schaffe er es, die Menschen im Innersten anzusprechen. Vgl. Wegman, Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland, 24.

⁸⁶⁴ Ähnlich wie das deutsche Sprachgebiet, aber mit deutlich mehr direkten Übernahmen, stand auch Belgien unter dem Einfluss der enthusiastischen Umsetzung der Liturgiereform in den Niederlanden. Vgl. Marini, A challenging reform, 148.

⁸⁶⁵ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 133f. In dieser Beziehung wird das Ich durch sein Mitsein mit anderen selbst Person bzw. durch die Ansprache durch den Anderen (das Du) zum Ich, was sich in der Sprache

Körpers, der nicht nur bei der Entstehung der sprachlichen Laute wesentlich war, sondern dessen Bewegungen, Gestik oder Mimik, den Sinn des Ausgesprochenen stark beeinflusste.⁸⁶⁶ Damit wies er darauf hin, dass auch die nonverbale Sprache eine Bedeutung für die Liturgie hat.

Sowohl der Germanist Wilhelm Gössmann als auch der Dogmatiker Leo Scheffczyk bezogen sich auf eine „Theologie des Wortes“. Während Gössmann nur indirekt die Thematik streifen und sich den sprachlichen Anforderungen des Gottesdienstes literarisch nähern wollte,⁸⁶⁷ erhob Scheffczyk den Anspruch, eine Theologie des Wortes aus systematischer Perspektive zu erstellen. Er wollte „das neu erwachte Verständnis für die Wirklichkeit des Wortes“ theologisch fundieren und „in das Ganze der katholischen Glaubenswelt“ integrieren.⁸⁶⁸

Scheffczyk ging von der „Worthaftigkeit der menschlichen Existenz“ aus, die zugleich die geschichtliche Verfasstheit des Menschen implizierte. Das beinhalte eine fortwährende Entwicklung, die immer wieder eine Anpassung an den konkreten Menschen notwendig machte.⁸⁶⁹ Entwicklungen im Wesen des Menschen entsprachen stets auch Änderungen in der Sprache, die dort als Entwicklungsgeschichte ablesbar waren.⁸⁷⁰ Diese Dynamik sah Scheffczyk als Eigenschaft des Wortes, das sich immer wieder aktualisierte und immer wieder neu eine Antwort vom Menschen verlangte.⁸⁷¹ Durch seine Worthaftigkeit steht der Mensch in Ver-

vollzieht. In die Beziehung zum Mitmenschen ist Gott einbezogen, mit gemeint und mit geliebt. So spricht Gott uns nicht nur als Einzelne, sondern auch als Gemeinschaft an. Vgl. Herbert Vorgrimler und Alois Halder, Ich-du-Beziehung, in: LThK², Bd. 5, Freiburg 1960, 595–598.

⁸⁶⁶ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 63.

⁸⁶⁷ Vgl. Gössmann, Sakrale Sprache, 5.

⁸⁶⁸ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 9. Zugleich betonte er, dass die Ausarbeitung einer Theologie des Wortes mehrjähriger Arbeit von verschiedenen Seiten bedürfe, sodass seine Arbeit nur ein Beitrag dazu sein könne. Gerade im Bereich der Systematischen Theologie war dieses Feld vernachlässigt worden, da diese sich auf den Bereich der Sakramentenlehre fokussiert hatte, besonders auf die Wirkung der Sakramente. Vgl. ebd., 11f.

⁸⁶⁹ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 17f.

⁸⁷⁰ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 27f.

⁸⁷¹ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 17f.

bindung mit dem Schöpfungswort Gottes und ist so auf ihn als letztes Ziel ausgerichtet. So wollte die Theologie des Wortes das Wesen des Menschen und die Größe Gottes erschließen, die miteinander durch das Wort im Dialog stehen, welcher so zum personalen, persönlichen Glauben wird.⁸⁷² Als Fortsetzung des Wortes Christi in der Welt habe die Kirche ein werthafte Wesen, das sie in die sich dynamisch entwickelnde Welt durch „aktuelle Worte“ einbringen müsse. Nur so habe sie teil an der Gegenwart und vergewärtige in ihr Christus.⁸⁷³ Scheffczyks Thesen machten die Bedeutung der Sprache für den christlichen Glauben deutlich und zeigten, dass die Sprache der Liturgie immer wieder aktualisiert werden muss, um authentischer Ausdruck des Glaubens und des Menschen sowie Antwort auf Gottes Anruf zu sein.

„Ökumenische“ Messe

Schon während des Konzils entwickelte der Missionsbischof und sehr reformfreudige Konzilsvater Wilhelm Josef Duschak den Vorschlag einer „ökumenischen Messe“, die in Ergänzung zu den bestehenden Riten als eine Form der Eucharistie gefeiert werden sollte, die dem Volk stärker entsprach.⁸⁷⁴ „Die Substanz bleibt, die Medien aber, Ritus, Form, Sprache, Geste, haben nur zwischen dem gebenden Memoriale Domini und dem verlangend sich nahenden Christen zu vermitteln.“⁸⁷⁵ Sie sollte als „Gedächtnisfeier“ allein aus der Bibel nach dem Vorbild des letzten Abendmahles gestaltet⁸⁷⁶ und in einem biblischen Sprachstil in die verschiedenen Volkssprachen übersetzt werden.⁸⁷⁷ Durch diese Vereinfachung sollte sie auch für die leicht verständlich sein, die

⁸⁷² Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 21f.

⁸⁷³ Vgl. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, 179.

⁸⁷⁴ Vgl. Duschak, Missa Orbis, 287.

⁸⁷⁵ Duschak, Missa Orbis, 287.

⁸⁷⁶ Vgl. Duschak, Missa Orbis, 287. „Die Gestaltung einer ökumenischen Messe, die, womöglich frei von allen geschichtlichen Bindungen, sich auf dem Wesen der heiligen Messe aufbaut, wie es in der Schrift wurzelt, das heißt dem Einsetzungsgeschehnis mit all seinen wesentlichen Elementen, seiner liturgischen Stimmung, seiner Verständlichkeit in Sprache und Geste, seinem Sprach- und Gebetsgeist (...).“

⁸⁷⁷ Vgl. Duschak, Missa Orbis, 288.

erstmalig die Liturgie besuchen.⁸⁷⁸ Zudem sei sie so international einsetzbar – neben dem Vorschlag des Erhalts der bisherigen liturgischen Formen und dem Bezug auf die Bibel die einzige Gemeinsamkeit mit dem nachfolgend vorgestellten Entwurf von Klaus Gamber gleichen Titels. Die Übersetzungen sollten regelmäßig überprüft und angepasst werden,⁸⁷⁹ so würden sie nicht Gefahr laufen, die Liturgie zu verfälschen.⁸⁸⁰ Duschak war mit seinem Vorschlag einer biblisch gestalteten, allgemein verständlichen liturgischen Sprache genau am Puls seiner Zeit. Sein Entwurf unterschied sich von anderen seiner Zeit durch den Vorschlag einer neuen Liturgie, die in konfessionsübergreifender Zusammenarbeit erstellt werden sollte. Dies war mit Blick auf die Texte der Liturgie ein Ansatz, der sich zu dieser Zeit so nur bei ihm fand. Zugleich zeigt der Entwurf einer ganz anderen Liturgie, die in Ergänzung zur bestehenden gefeiert werden sollte, wie offen bzw. neu gestaltbar das Feld der Liturgie damals wahrgenommen wurde.

Das 4. Jahrhundert als Vorbild

Klaus Gamber entwickelte in seiner Schrift „Liturgie übermorgen“ das Modell einer „Rahmenliturgie“,⁸⁸¹ die er als „ökumeni-

⁸⁷⁸ Vgl. Duschak, *Missa Orbis*, 287.

⁸⁷⁹ Vgl. Duschak, *Missa Orbis*, 288.

⁸⁸⁰ Vgl. Duschak, *Missa Orbis*, 287. Duschak versprach sich von dieser Feierform nicht nur Glaubensimpulse für die katholischen Gläubigen, sondern auch missionarisches Potenzial, letztlich mit dem Ziel der Wiedervereinigung der Christenheit – anders als Gamber, der dies als Voraussetzung sah. Für die neue Liturgie sollten die anderen Konfessionen in den Gestaltungsprozess der ökumenischen Messe einbezogen werden. Wie auch in der römisch-katholischen Kirche sollten die anderen Konfessionen ihre gewohnten Liturgien beibehalten können. Die „ökumenische Messe“ wäre damit eine Art Treffpunkt der Christenheit, ohne die Liturgien zu vereinheitlichen. Vgl. ebd., 288.

⁸⁸¹ Ähnliches schlug Altfrid Kassing 1965 vor, jedoch nicht im Kontext einer ökumenischen Liturgie, sondern im Sinne einer Liturgie, die an die konkrete Gemeinde angepasst werden kann: „Es wäre also denkbar und wünschenswert, daß die allgemein verbindliche Regulierung der Gesamtgestalt des Gottesdienstes nicht unbedingt jedes Teilelement vorschreibe, sondern Bewegungsfreiheit ließe, der jeweiligen Versammlung gemäß die wesentlichen und zweifellos allgemein verbindlichen Elemente der Feier zu möglichst echtem und fruchtbarem Vollzug zu bringen.“ Kassing, *Zwischen alter und*

sche Liturgie“ bezeichnete. Er charakterisierte sie als Einheit im Ritus für die verschiedenen Völker der Erde, wie man sie bisher durch die römisch-katholische Liturgie in lateinischer Sprache verwirklicht gesehen hatte. Um Verständlichkeit und tätige Teilnahme für alle Völker zu erreichen, setzte er auf „deutliche“ Formen und wenige Symbole⁸⁸² sowie einen einfachen Aufbau der Liturgie. Sie sollte eine „wahrhafte Volksliturgie“ sein, die nicht viele Sänger und Kleriker zu ihrem Vollzug brauchte, aber trotzdem durch ihre Feierlichkeit ein Gegengewicht zum Alltag bildete.⁸⁸³ Als Vorbild dieser Feierlichkeit sah er die Riten der orientalischen Kirchen.⁸⁸⁴

Als Ausgangspunkt der „ökumenischen Liturgie“ eigne sich allein „die klassische Form des 4./5. Jahrhunderts“, da die Liturgie zu dieser Zeit durch die überall gleiche Struktur der Feier bereits ökumenisch gewesen sei und sich nur durch die freie Formulierung der Gebete durch die Zelebranten unterschied.⁸⁸⁵ Der einfa-

neuer Liturgie, 458. Kassing sah den Priester als wesentlichen Verantwortlichen für die selbstständige Anpassung des Gottesdienstes an die Gemeinde. Das Modell arbeitet er später genauer aus. Siehe „3.4.1. Ideell motivierte Sprachüberlegungen“.

⁸⁸² „Diese müssen aber so gestaltet sein, daß sie aus sich heraus sprechen und verständlich sind und nicht erst einer langen Erklärung bedürfen. Womit aber auch nicht gesagt sein soll, daß jedes Symbol ohne weiteres seinem Sinn nach sofort offen zutage treten muß. Es ist ja ein Zeichen für etwas, das in erster Linie nur den ‚Eingeweihten‘ verständlich sein soll.“ Gamber, Liturgie übermorgen, 210f.

⁸⁸³ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 175. Gamber ging davon aus, dass der Alltag der Zukunft „nüchtern“ sein würde und dass es „unmöglich und ungenügend“ war, die bisherige römische Liturgie einfach nur zu übersetzen. Vgl. ebd., 175f. Besonders für die Diaspora forderte er eine Vermeidung von Minimalismus. Besser wären wenige ordentlich zelebrierte Messen als viele „primitiv zelebrierte“. Vgl. ebd., 233.

⁸⁸⁴ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 204. In ihnen hatte Gamber, nach eigener Auskunft, in der Irritation über die Veränderungen nach dem Konzil eine „Heimat seiner Frömmigkeit“ gefunden. Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 373. Häußling erläuterte dazu: Nachdem Gamber in seiner theologischen Ausbildung nicht erfahren hatte, wie umstritten der Gottesbegriff in der Neuzeit durch die Aufklärung und die Thesen Feuerbachs in seiner Gegenwart bereits war, musste ihn die nachkonziliare Entwicklung der Kirche irritieren.

⁸⁸⁵ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen, 178. Die Liturgie der ersten Jahrhunderte schloss er als Grundlage aus, da sie sich nur für kleine überzeugte Grup-

che Aufbau sollte „durch theologisch tiefe, zugleich jedoch auch allgemein verständliche Gebete und durch feierliche Gesänge“⁸⁸⁶ zu einer strahlenden Feier werden, in der sich durch die lokalen Anpassungen des Bischofs alle heimisch fühlen könnten, seien sie nun engagierte oder eher unbeteiligte Christen, Handwerker oder Professoren.⁸⁸⁷ Gamber wünschte sich also – wenn in diesem Fall auch für eine ferne Zukunft nach der Wiedervereinigung der Christen – eine Sprache der Liturgie, die über eine allgemeine Verständlichkeit für verschiedene Bildungsschichten verfügte und zugleich theologische Inhalte vermitteln konnte. Seinen Ansprüchen an die Feierlichkeit der Liturgie genügte die deutsche Sprache allerdings nicht.⁸⁸⁸ Sein Entwurf zielte auf die Entwicklung neuer Amtsgebete ab, für die er vor allem die Bibel und die Texte des 4. Jahrhunderts als Basis sah.⁸⁸⁹ Für Fürbitt- und Schlussgebet empfahl er eine Gestaltungsfreiheit der Zelebranten, um diese Gebete an die Bedürfnisse der Gemeinde und der Zeit anzupassen.⁸⁹⁰ Lateinische Orationen könnten als lokale Eigenheit weiter verwendet werden, ihre Übersetzung hielt Gamber für nicht möglich.⁸⁹¹ Da es vor allem um Seelsorge und nicht Ästhetik ginge, war wichtig, was die Menschen erreichen konnte. Wie in den Medien müsse man nach dem fragen, was die Menschen anspreche, um die Botschaft des Evangeliums zu ihnen zu bringen.⁸⁹² Trotz

pen eigne. Die Liturgie nach der Zeit der Völkerwanderung und des Mittelalters hielt er für ungeeignet, weil sie mit ihrer „subjektiven und gefühlsmäßigen Frömmigkeit“, ebenso wie die regional und zeitlich begrenzt geeigneten Riten der Ostkirche, nicht der Spiritualität der Zukunft entsprächen.

⁸⁸⁶ Gamber, *Liturgie übermorgen*, 179.

⁸⁸⁷ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 179.

⁸⁸⁸ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 191.

⁸⁸⁹ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 190f.

⁸⁹⁰ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 227f. Damit steht das Fürbittgebet im Gegensatz zu der von Gamber vorgeschlagenen, relativ starren, Litanei, die es beschließen sollte. Vgl. ebd., 199.

⁸⁹¹ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 187. Er hält die Übersetzungsschwierigkeiten für zu groß.

⁸⁹² Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen*, 180. Darin sah Angelus Häußling eine der Stärken Gambers: „Die Liturgie den Christen wieder nahezubringen, war ihm ein ehrliches Anliegen. Es führte seine Arbeit als Seelsorger. (...) In

seiner Abwertung der deutschen Sprache und seiner grundsätzlichen Vorliebe für die lateinisch gefeierte Liturgie kam in den Vorschlägen Gammers also eine „moderne“ Vorstellung der liturgischen Sprache zum Ausdruck, auch wenn, wie bei vielen Entwürfen seiner Zeit, die konkreten Kriterien dafür fehlten. Er schlug sowohl die Möglichkeit einer freien Formulierung einiger Gebete durch den Zelebranten vor als auch eine Orientierung der Gebetssprache an den Bedürfnissen der Gläubigen, auch wenn er dies nicht besonders betonte. Da er eine Übersetzung der lateinischen Texte für weitgehend nicht realisierbar hielt, wären nach dem Vorbild des 4. Jahrhunderts neu geschaffene, biblisch basierte, volkssprachliche Gebetsvorlagen die Grundlage dieser Liturgie, regional ergänzt durch die lateinischen Texte. Sein Ideal war zu dieser Zeit wohl ein Nebeneinander von Latein und Volkssprache. Von seinem Entwurf wurde in der Diskussion allerdings vor allem seine Orientierung an der Alten Kirche wahrgenommen.

Diesem Ansatz widersprach der Liturgiewissenschaftler Angelus Häußling, selbst ein Verfechter und „Wegbereiter“ der Liturgiereform,⁸⁹³ da er die Verhältnisse der Vergangenheit als von denen der Gegenwart gänzlich verschieden einschätzte.⁸⁹⁴ Die Auswirkungen der tätigen Teilnahme an der liturgischen Feier auf das Erleben und den Glauben der Mitfeiernden seien nicht abzusehen und dementsprechend auch nicht die Heraus- bzw. Anforderungen, die daraus für die Liturgie und ihre wissenschaftliche Erschließung entstünden.⁸⁹⁵

3.3.5. Erste Übersetzungen und Sondererlaubnisse

Ausgelöst durch die neuen Gestaltungsmöglichkeiten der Liturgie wurde die Diskussion über die Sprache zeitweise von anderen Themen verdrängt. Vor allem die Themen „neue Hochgebete“ und „Zielgruppen“ waren besonders raumgreifend, da für sie ein be-

seinem Buch ‚Liturgie übermorgen‘ zeigt er sich einer Reform der Liturgie der Kirche prinzipiell aufgeschlossen (...).“ Häußling, Klaus Gamber, 373.

⁸⁹³ Vgl. Richter, Die Liturgiekonstitution, 40. Richter nannte ihn einen „der weitsichtigsten theologischen Wegbereiter der Reform“.

⁸⁹⁴ Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 373. Weiter führte Häußling seine These in anderen Beiträgen aus, z.B. Häußling, Liturgiereform, 43–45.

⁸⁹⁵ Vgl. Häußling, Klaus Gamber, 373.

sonderes theologisches Interesse bestand. Das Thema Hochgebet entwickelte sich sogar zum Rollenmodell für die Erarbeitung liturgischer Texte im deutschsprachigen Raum. Allerdings wurde in diesem Rahmen lediglich begrenzt die Sprache der Liturgie diskutiert, weswegen diese Themen hier nur kurz angerissen werden können, soweit sie zur Frage dieser Arbeit beitragen.

3.3.5.1. Neue Hochgebete

Nachdem 1967 das Hochgebet für die Übersetzung freigegeben und die Schaffung neuer Hochgebetstexte ermöglicht wurde, setzte eine rege Debatte über das Thema ein. Die zeitgenössische Diskussion über die neuen Hochgebete bezog sich im deutschen Sprachgebiet – abgesehen von den bereits besprochenen Übersetzungsfragen – vor allem auf den Inhalt,⁸⁹⁶ die Struktur⁸⁹⁷ oder die Vortragsweise⁸⁹⁸ und kann in diesem Rahmen der Diskussion

⁸⁹⁶ Vgl. u.a.: Bruno Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*. Regensburg 1969; Hans-Joachim Schulz, *Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete*, in: *Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien*, Paul-Werner Scheele und Gerhard Schneider (Hg.), Essen 1970, 91–128; Hans-Christian Seraphim, *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons*, München 1970; Otto Nußbaum (Hg.), *Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 16)* Münster 1971.

⁸⁹⁷ Vgl. das Strukturmodell der Studiengruppe der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) zu den Hochgebeten: Rennings, *Zur Diskussion über neue Hochgebete*, 9–20. Oder: Robert Trottmann, *Probleme des Hochgebetes*. Jahrestagung der Liturgikdozenten beriet „Strukturmodell für Hochgebete“, in: *Gd 6* (1972) 145f; *Strukturmodell für Hochgebete. Diskussionspapier I der Studiengruppe „Neue deutsche Hochgebete“*, in: *Gd 6* (1972) 146–149; *Erläuterungsbeispiele zum Strukturmodell. Diskussionspapier II der Studiengruppe „Neue deutsche Hochgebete“*, in: *Gd 6* (1972) 149–152; Josef Schmitz, *Zur Struktur der neuen eucharistischen Hochgebete*, in: *Die eucharistischen Hochgebete*, Münster 1971, 7–28; Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*, 33–40.

⁸⁹⁸ Mit Blick auf das Hochgebet wurde Anfang der 1970 stärker als in der bisherigen Diskussion auf die Vortragsweise eingegangen. Der Kirchenmusiker Erhard Quack betonte beispielsweise, dass ein „gutes Sprechen“ besser als ein schlechtes Singen des Textes sei. Gute Kantillation könnte helfen, den Text und das Geschehen zu erfassen. Im Vordergrund müsste aber immer

über die Sprache der Liturgie daher nur skizziert werden. Es war ein Schwerpunkt der Debatte um die Liturgie Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre, der die Diskussion um die Sprache, die sich breit entfaltete, für eine kurze Zeit verdrängte.

Neuschöpfungen und Übersetzungen

Das Thema der Hochgebete wurde bereits vor 1960 und mit Beginn des Konzils verstärkt von der Wissenschaft aufgegriffen.⁸⁹⁹

Erste Neuschöpfungen von Hochgebeten entstanden ab 1965 in den Niederlanden. Die zuständige Bischofskonferenz, deren Präsident der Liturgiekommission zugleich Mitglied des Consiliums war, musste sich beeilen, in Rom nachträglich nach Genehmigungen für diese sowie die Übersetzung des Kanons zu fragen. Darüber hinaus wollte man die Erlaubnis für die Weiterentwicklung und Neuschaffung von Messorationen erhalten.⁹⁰⁰ Im Januar 1967 approbierte der Papst das Genehmigungsschreiben für die Niederlande und veranlasste zugleich einen Brief an alle Bischofskonferenzen. Dieser stellte die Genehmigung von Kanonübersetzungen und Hochgebeten in Aussicht.⁹⁰¹ *Tres abhinc annos* erteilte im Mai 1967 die Erlaubnis zur Übersetzung des Hochgebets (TAA 28/DEL 837). Seitdem verbreiteten sich private Neuschöpfungen und Übersetzungen in mehreren Sprachgebieten. Der Apostolische Stuhl ermahnte daraufhin die Priester und Bischöfe, sich an das liturgische Recht zu halten. In einigen Fällen gab er aber auch die Erlaubnis für einzelne neue Hochgebete bzw. Hochgebetsversionen.⁹⁰² Irmgard Pahl bezeichnete die weltkirchliche Situation als

„gute Artikulation und natürliche Deklamation hinsichtlich Rhythmus, Melos und Betonung“ stehen. Vgl. Erhard Quack, Wie soll das Hochgebet vorgetragen werden?, in: Gd 4 (1970) 94f und 111f, hier: 111. Ähnlich ausgerichtete Beiträge finden sich vor allem in den Ausgaben der Zeitschrift „Gottesdienst“ dieser Jahrgänge. Ein weiterer Diskussionspunkt war der nur teilweise laute Vortrag des Kanons (s.o.), den u.a. Trottmann und Schmutz forderten. Vgl. Trottmann, Kanon teilweise laut vorgetragen, 14; Franz Schmutz, Zum Vortrag der neuen Hochgebete, in: Gd 3 (1969) 8, hier: 8.

⁸⁹⁹ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 4.

⁹⁰⁰ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 127.

⁹⁰¹ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 129.

⁹⁰² Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 5; Irmgard Pahl, Versuche in aller Welt. Report zur Situation des Hochgebets, in: Gd 6 (1972) 113–115; 123–126. Erlaubt wurden beispielsweise für das deutsche

„wachsendes Unbefriedigtsein hinsichtlich nur aus dem Lateinischen übersetzter Hochgebete, sowohl aus sprachlichen als auch aus inhaltlichen Gründen“.⁹⁰³ In allen Sprachgebieten gab es den Wunsch nach in der Volkssprache geschaffenen thematischen Hochgebeten, die möglichst viel Beteiligung der Gemeinde zuließen.⁹⁰⁴ Auch in diesem Bereich – wie zuvor für die Einführung der Volkssprache – wurde also sichtbar, dass die zuerst angedachten Veränderungen der konziliaren Liturgiereform nicht ausreichten und einen weiteren Änderungsbedarf aufdeckten. Es entfaltete sich eine eigene Dynamik.

Die Liturgiereform machte durch die Übersetzung des römischen Kanons seine pastoralen Schwächen sichtbar.⁹⁰⁵ Die Leserbriefe der Zeitschrift „Gottesdienst“ sprachen sich zum Teil auch gegen die sprachliche Gestaltung der Übersetzung des römischen Kanons mit zu vielen Adjektiven und Substantivierungen aus. Seuffert betonte, dass die Leserbriefe nicht nur von Priestern stammten. Von Berufsschülern bis hin zum Medizinprofessor beteiligten sich einige an dieser Diskussion.⁹⁰⁶ Das Interesse an den

Sprachgebiet ein Hochgebet für die Messe mit gehörlosen Kindern und für die Schweiz Kurzfassungen der Hochgebete I und IV für Kindermessen. Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 5. Auch die Bischöfe ermahnten ihre Priester immer wieder sich an die offiziellen liturgischen Texte und Ordnung zu halten, da sie sonst Unmut bei den Gläubigen provozieren würden. Vgl. z.B. den Brief des Erzbischofs von Köln Joseph Höffner, Neues Pfingsten – nicht neue Sprachverwirrung, in: Gd 3 (1969) 171.

⁹⁰³ Pahl, Versuche in aller Welt, 125.

⁹⁰⁴ Vgl. Pahl, Versuche in aller Welt, 125. Der daraus resultierenden regen Schöpfungstätigkeit versuchten viele Bischofskonferenzen zumindest teilweise durch Approbationen zu begegnen.

⁹⁰⁵ Vgl. Karl Amon, Gratias agere, 79. Karl Amon erläuterte: „Er ist kompliziert, überlang, für den einfachen Gläubigen (und an einigen Stellen selbst für den Liturgiker von Fach) unverständlich, wiederholt sich vielfach, überfordert die Fassungskraft der Gläubigen und bedarf auch für den Theologen einer eingehenden Exegese.“ Ähnlich: Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 458; Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 3. Später so auch: Bärsch, Messbuchreform, 149. – Eine präzise Analyse zu den „Mängeln des Canon romanus“ bietet: Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes, 24–32.

⁹⁰⁶ Vgl. Josef Seuffert, gd Lesermeinung, in: Gd 2 (1968) 109–110.

Übersetzungen der liturgischen Texte kam also nicht nur aus dem Fachpublikum. Den Anfragen konnte aber nicht entsprochen werden, da die Auslassung der vielen Adjektive aus dem lateinischen Text nicht vom Übersetzungsauftrag gedeckt war („ohne Änderungen, Auslassungen oder Beifügungen“).⁹⁰⁷

Man bemühte sich, schon bald eine den aktuellen Ansprüchen an die Liturgie entsprechende Lösung zu finden. Karl Amon sah in der Liturgiegeschichte eine gesplante Tradition, die mindestens zwei Formen des Hochgebetes forderte.⁹⁰⁸ Das Hochgebet aus der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt von Rom – wie man damals meinte – erfüllte für ihn die „pastoralen Forderungen“ der Zeit. Daher unterstützte er seine Wiederaufnahme in die römisch-katholische Liturgie – allerdings nicht als Ersatz des römischen Kanon, sondern als Ergänzung beispielsweise zur Verwendung für einfache Messfeiern.⁹⁰⁹ Das Hippolyt zugeschriebene Hochgebet sei durch seine Schwerpunktsetzung vorbildlich und durch seine Kürze auch für den gesungenen Vortrag praktikabel.⁹¹⁰ Der römi-

⁹⁰⁷ Vgl. Pascher, Die Übersetzung des ersten Memento, 10. Als „Notlösung“ wurde vorgeschlagen, den römischen Kanon nicht immer vollständig laut zu beten. (s.o.) Vgl. Schmutz, Zum Vortrag der neuen Hochgebete, 8.

⁹⁰⁸ Vgl. Amon, *Gratias agere*, 79.

⁹⁰⁹ Vgl. Amon, *Gratias agere*, 80. Amon bezeichnete das Hochgebet des Hippolyt in seiner stimmigen Anordnung sogar als „Idealform“, das die Forderungen des Konzils nach wahrnehmbarem Sinn und Zusammenhang der einzelnen Teile (SC 50) erfülle. Vgl. ebd., 85f. Zugleich könnte das Hochgebet des Hippolyt eine Kanon-Lösung für die „ökumenische Liturgie von übermorgen“ sein, wie sie Klaus Gamber vorschlug. Vgl. ebd., 80. Karl Amon schlug die Verwendung dieses Hochgebetes in der Landessprache als Auswahlalternative zum römischen Kanon schon vor Beginn des Konzils vor. Vgl. ders., Reformwünsche zum innersten Bereich der eucharistischen Feier, in: *BiLi* 35 (1961/1962) 110, hier: 110. Für den Vorschlag Gammers siehe das Kapitel „3.3.3. Theologische Konzepte“.

⁹¹⁰ Dessen Indikativ in der Danksagungsformel lasse die Verbindung zum Abendmahl Jesu erleben, während die „verfeinerliche Form“ des römischen Kanon durch einige Aussagen bereichert werde. Dazu zählte Amon trotz der Gefahr des Missverständnisses als einleitende Formel „die Verknüpfung mit der Akklamation *dignum et iustum est* und die wertvolle Aussage über die Würdigkeit und Angemessenheit des Danksagens.“ Vgl. Amon, *Gratias agere*, 82f.

sche Kanon sollte nach diesem Vorbild geordnet werden,⁹¹¹ da ihm ein durchgehender Plan fehlte und er zu viele Wiederholungen und Brüche aufwies.⁹¹² Eine Lösung für die Frage nach neuen Hochgebeten sah man also in den Texten der christlichen Tradition – allerdings nicht unbedingt wegen ihres Alters, sondern vor allem wegen ihrer Qualität.

Vier neue Hochgebete

Im April 1967 wurden in der Vollversammlung des Consilium die Entwürfe für neue Präfationen und vier neue Hochgebete vorgelegt.⁹¹³ Sie waren von der Arbeitsgruppe für die Messe zusammen mit Experten u.a. anhand von Vorlagen aus der kirchlichen Tradition wie der „*Traditio Apostolica*“ erarbeitet worden. Auf Wunsch des Papstes sollte der römische Kanon unverändert bleiben und nur durch die Auswahlmöglichkeit anderer Hochgebete ergänzt werden.⁹¹⁴ Bei der Aufnahme in das neue Missale 1970 wurde er aber schließlich bearbeitet und gestrafft.⁹¹⁵

Das zweite Hochgebet wurde als ein „Kanon nach Hippolyt“⁹¹⁶ erstellt, der überlieferte Text nach den gegenwärtigen Vorstellungen überarbeitet.⁹¹⁷ Der Vorschlag von Karl Amon wurde also

⁹¹¹ „Der Wunsch nach ähnlicher Dichte und Ausgewogenheit im Hochgebet der Zukunft ist zweifellos traditionsgerecht, denn Hippolyt bedeutet Grundgesetz und Ordnungsprinzip für den Meßkanon.“ Amon, *Gratias agere*, 86.

⁹¹² Vgl. Amon, *Gratias agere*, 87 und 94. Ähnlich sollte die zugehörige Gestik erneuert und an den Text angepasst werden. Amon plädierte für einen Vorzug der Orantenhaltung sowie eine natürliche und sparsame Verwendung weiterer Gesten. Vgl. ebd., 94f.

⁹¹³ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 183. Zum Auswahlprozess der Hochgebete vgl. ebd., 480–497.

⁹¹⁴ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 184. Im folgenden Jahr werden die neuen Hochgebete immer wieder zwischen dem Papst und den verschiedenen Dikasterien hin- und hergereicht. Ursache dafür ist u.a. die Schwierigkeit der Konsekrationsworte. Vgl. ebd., 194.

⁹¹⁵ Vgl. Rennings, *Zur Diskussion über neue Hochgebete*, 3.

⁹¹⁶ Theodor Schnitzler, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen*. In *Verkündigung und Betrachtung*, Freiburg 1968, 25.

⁹¹⁷ Vgl. Manfred Kuhl, *Das zweite Hochgebet*, in: *Die eucharistischen Hochgebete*, Münster 1971, 30–61, hier: 46. Die Überarbeitung des Consiliums tilgte persönlich geprägte Ausdrücke des Autors, schwer Verständliches oder Veraltetes und fügte ein, was zur Liturgie seit Entstehung dieses Kanons dazugekommen war, z.B. Fürbitten und Sanctus.

umgesetzt. Das dritte Hochgebet entstand aus einer Vorlage Vagagginis durch Kürzung und Umstrukturierung.⁹¹⁸ Für das vierte orientierte man sich an der griechischen Tradition, allerdings ohne ein Hochgebet aus dieser unmittelbar zu übernehmen.⁹¹⁹ Es bemüht sich um eine Sprache nah an der Heiligen Schrift,⁹²⁰ wie die zahlreichen Bibelstellen in den Quellenangaben belegen.⁹²¹

Auch bei den anderen beiden Hochgebeten bemühte man sich um eine biblische Sprache und eine Ausdrucksweise, die der der bisherigen Katechese entsprach und die man als „traditionsgebunden“ beschrieb. So setzte man die Sprachideale der Zeit um. Dabei wählte man vor allem die Begriffe aus, von denen man meinte, sie kämen den Bedürfnissen und dem Verständnis der gegenwärtigen Gläubigen am meisten entgegen.⁹²²

Nach der Veröffentlichung der drei neuen Hochgebete⁹²³ am 14. Juni 1968⁹²⁴ wurde im November 1968 die einheitliche Übersetzung der Konsekrationsworte vorgeschrieben (DEL 1198).⁹²⁵ Dies rief unter den Akteuren der liturgischen Diskussion keine größere Reaktion hervor, vermutlich weil ihnen die Vorschrift einsichtig

⁹¹⁸ Vgl. Karl-Heinz Kocka, Das dritte Hochgebet, in: Die eucharistischen Hochgebete, Münster 1971, 62–80, hier: 74. Das Ziel von Cipriano Vagaggini war dabei, die gegenwärtigen theologischen Anliegen der Kirche in ein Hochgebet zu fassen. Er wollte das Wirken des Hl. Geistes und die moderne Opfertheologie zur Geltung bringen sowie die Kommemoration der Heiligen nüchterner gestalten. Interessanterweise ist das Anliegen einer heutigen Sprache nicht bei seinen Zielen genannt.

⁹¹⁹ Vgl. Schnitzler, Die drei neuen Hochgebete, 99f.

⁹²⁰ Vgl. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes, 73.

⁹²¹ Vgl. Heinzgerd Brakmann, Das vierte Hochgebet, in: Die eucharistischen Hochgebete, Münster 1971, 82–107, hier: 82–94. Ein weiterer Vorschlag war die Anaphora des Basilius. Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 184. Diese wurde letztlich nicht für das römische Messbuch übernommen.

⁹²² Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 487.

⁹²³ Sie wurde begleitet durch ein erläuterndes Schreiben des Consilium an die Bischofskonferenzen, das sowohl die Vorgaben zur Erstellung der Hochgebete erläutert, als auch pastorale Hinweise für ihre Einführung und Verwendung gibt (DEL 1044–62).

⁹²⁴ Als Datum auf der Veröffentlichung erschien allerdings der 23. Mai 1968. Vgl. Seuffert, Editorial zu Heft 13–14, 97.

⁹²⁵ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 199.

erschien und es noch keine weiteren Übersetzungsregeln gab. Keiner der drei Kommentare, die zu dieser Zeit erschienen,⁹²⁶ diskutierte die Sprache der Hochgebete. Es wurde höchstens am Rande auf einzelne nicht übersetzte Wörter oder ähnliche Unstimmigkeiten und Verbesserungen eingegangen. Nur Kleinheyer erwähnte, dass die Gestaltung der neuen Hochgebete weniger Ausschmückungen enthielt als der römische Kanon.⁹²⁷

Altfred Kassing und Fritz Hermann waren mit dem Ergebnis der drei neuen Hochgebete nicht zufrieden.⁹²⁸ Sie wünschten ein weiteres, schlichtes Hochgebet in heutiger Sprache oder alternativ „neutestamentliche[r] Terminologie“, in dem das heutige Eucharistieverständnis vom gemeinsamen Herrengedächtnis besser als in den vier bereits für das römische Messbuch vorgesehenen Texten ausgedrückt würde.⁹²⁹ Dies sei nun besser möglich als früher.⁹³⁰

⁹²⁶ Vor allem besprechen die Werke die Struktur der Hochgebete und leisten einen theologisch-inhaltlicher Kommentar: Schnitzler, *Die drei neuen Hochgebete*, Freiburg 1968; Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*, Regensburg 1969; Nußbaum, *Die eucharistischen Hochgebete II–IV*, Münster 1971.

⁹²⁷ Vgl. Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*, 76.

⁹²⁸ Schon bei der Entstehung kritisieren sie, dass die drei neuen Hochgebete zu wenig vom „kerygmatisch preisenden und gedenkenden Charakter des Hochgebetes“ realisieren und den Opfergedanken zu stark betonen. Vgl. Altfred Kassing und Fritz Hermann, *Zum Besseren hin. Möglichkeiten und Wünsche zum heutigen Eucharistievollzug*, in: LJ 19 (1969) 27–39, hier: 36; Wegman, *Neue Eucharistiegebete in Holland*, 56. „Eucharistische Gebete sollten heute deutlich machen können, daß im Brotbrechen unter Christen die Zuwendung zu Gott in der Brüderlichkeit der Zusammenkunft gesucht und glaubend gefunden wird.“ Kassing und Hermann, *Zum Besseren hin*, 36. Entsprechende Texte gebe es bereits in inoffiziellen Ausgaben aus dem Ruhrgebiet und auch aus Holland. Vgl. ebd., 36f. Bei der Übersetzung wurde das Problem der Überbetonung des Opfergedankens gemildert. In der deutschen Ausgabe des Messbuchs wurden die vom Papst eigens gewünschten Opferaussagen in den Darbringungsgebeten extra nicht mit dem Wort „Opfer“ wiedergegeben. Vgl. Hoping, *Offerimus tibi, Domine*, 388.

⁹²⁹ Vgl. Kassing und Hermann, *Zum Besseren hin*, 36.

⁹³⁰ Vermutlich spielten sie damit auf die konfessionellen Verhärtungen im Streit um den Opferbegriff an, die durch Annäherungen und Quellenforschung zumindest teilweise beseitigt werden konnten. Vgl. Elisabeth Hönig, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*

Übersetzungsarbeit

Mit der Ausgabe vom 10. Juli 1968 veröffentlichte die Übersetzungskommission in der Zeitschrift „Gottesdienst“ die zweite Version der Übersetzungsentwürfe der drei neuen Hochgebete und acht neue Präfationen ausdrücklich nur zur Information und zur kritischen Durchsicht.⁹³¹ Darüber hinaus wurden im August 1968 Übersetzungsvorschläge zum zweiten Hochgebet von Jörg Zink und Johannes Bergsma in Auszügen zum Vergleich mit der Arbeit der Übersetzergruppe veröffentlicht.⁹³² Die Alternative, die nach dem niederländischen Entwurf Bergsmas gestaltet wurde, war dabei zugleich eine Information über ein approbiertes Hochgebet des Nachbarlandes.⁹³³ Es wurde dem interessierten Fachpublikum damit nicht nur die Möglichkeit gegeben, die Übersetzungsentwürfe zu kommentieren, sondern auch, sich durch den Vergleich mit anderen Versionen eine kritische Meinung zum Arbeitsansatz der deutschsprachigen Kommission zu bilden. Die noch junge Zeitschrift verfolgte also das Ziel, eine fundierte Diskussion über die Hochgebete zu ermöglichen. Die beiden Alternativtexte entsprachen der vielfachen Forderung nach einer poetischen Qualität der liturgischen Gebete. Die Leser wurden quasi vor die Wahl „deutschsprachige Kommissionsarbeit oder poetische Übertragung“ gestellt, um Vor- und Nachteile der beiden Arbeitsweisen sehen zu können.⁹³⁴ Dass man den Vergleich zu den Niederlanden ermöglichte, deutet wohl darauf hin, dass man die Vorzüge der eigenen Arbeit gegenüber einer progressiveren Lösung zeigen wollte, vermutlich um entsprechende Forderungen aus dem deutschen Sprachgebiet zu beantworten.

Der Leiter der Übersetzungskommission, Joseph Pascher, forderte die Leser dazu auf, Korrekturvorschläge einzusenden, die den sprachlichen Kriterien der vorliegenden Übersetzung folgten: sinngetreu, ohne Latinismen und in echtem Deutsch, bei größt-

(Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 54) Paderborn 1989, 35.

⁹³¹ Vgl. Gd 2 (1968) 102–112.

⁹³² Vgl. Übersetzungsvarianten zum Hochgebet II, in: Gd 2 (1968) 114f.

⁹³³ Vgl. Übersetzungsvarianten, 114.

⁹³⁴ Vgl. Übersetzungsvarianten, 114.

möglicher Beibehaltung des Originalwortlauts. Für das Deutsche bestimmte er näher, dass es keine „allzu formlose Umgangssprache“ sein sollte, die sich aber trotzdem einfach und verständlich ausdrückte.⁹³⁵ Was das genau heißen sollte, erläuterte er nicht. Der Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt wandte sich später gegen erklärende Übersetzungen, die die theologischen Aussagen verfälschen könnten.⁹³⁶

Ab 15. August 1968 wurden die Übersetzungsentwürfe durch die Amtsblätter vieler Diözesen „provisorisch“ zum Gebrauch in der Liturgie freigegeben.⁹³⁷ Bis Dezember 1968 erschienen alle vier Hochgebete in deutschen Übertragungen, die die Bischofskonferenzen approbierten und Rom bestätigte.⁹³⁸

Deutsche Hochgebete

Parallel zu den Übersetzungsprozessen im eigenen Bereich verfolgte man aufmerksam die Entwicklungen und Textveröffentlichungen in Holland, von denen einige in deutscher Sprache erschienen.⁹³⁹ Gegen diese und weitere (nicht approbierte) deutsche

⁹³⁵ Vgl. Joseph Pascher, Die Übersetzungsentwürfe für die neuen Hochgebete, in: Gd 2 (1968) 99f, hier: 100.

⁹³⁶ Vgl. Philipp Harnoncourt, Mit Christus auferstanden. Kritik an einer mißverständlichen Stelle der neuen Hochgebete, in: Gd 3 (1969) 43–45, hier: 45. Er gab zu bedenken, dass Hochgebete nicht die Verkündigungsleistung der Predigt erbringen könnten und eher im Sinne eines Bekenntnisses formuliert sein müssten.

⁹³⁷ So z.B. Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg, Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg, Kirchliches Amtsblatt Münster und Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Speyer. Vgl. Ab 15. August neue Hochgebete auf deutsch, in: Gd 2 (1968) 131f.

⁹³⁸ Die Zeitschrift „Gottesdienst“ griff dies mit pastoralen Hinweisen des Consilium zur Verwendung der einzelnen Hochgebete auf. Vgl. Walter Benno Gut, Hinweise für die Verwendung der Hochgebete, in: Gd 2 (1968) 130f. bzw. DEL 1057–61. Der ehemalige Abtprimas der Benediktiner Walter Benno Gut war zu diesem Zeitpunkt Kardinalpräfekt der Ritenkongregation und Präsident des Consiliums.

⁹³⁹ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 5. Zwei Beispiele dafür sind die oben im Kapitel „3.3.1. Die Frage der Gestaltung der Liturgiesprache“ bereits erwähnten Artikel: Lucas Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland. Wiedergabe eines Gespräches mit dem Herausgeber, in: Deutsche Liturgie, Maria Laach 1967, 59–63; Herman A.J. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 18 (1968) 44–60; Wegman, Erfahrun-

Hochgebete⁹⁴⁰ versuchten die deutschsprachigen Bischöfe die liturgische Disziplin mit Hinweis auf die Einheit der Kirche einzuschärfen. Teilweise zeigten sie dabei auch Verständnis für die Versuche, die Liturgie an die Bedürfnisse der Gläubigen anzunähern.⁹⁴¹ Da die Bischofskonferenzen sich aber nicht damit begnügen wollten, auf die bestehenden Normen zu verweisen, beschloss die für das deutsche Sprachgebiet zuständige Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im April 1971, die Möglichkeiten der Ausführungsbestimmungen der Liturgiekonstitution⁹⁴² zu nutzen. Zur Anpassung der Liturgie an die örtlichen Verhältnisse wurde eine Studiengruppe zur Frage der Hochgebete eingesetzt. Unter anderem sollte sie Entwürfe für deutsche Hochgebete erarbeiten.⁹⁴³ Diese Gruppe stellte als Ergebnis einer ersten Sondierung fest, dass der bisherige Bestand an Hochgebeten im römischen Messbuch nicht ausreichte. Es fehlte vor allem für Messen mit Kindern, Jugendlichen und speziellen Gruppen an eigenen Hochgebeten, die die tätige Teilnahme vereinfachten. Insofern waren die vielen privat erstellten Hochgebete ein Ausdruck eines legitimen Bedürfnisses, wenn sie auch nicht der Anlass für eine Erweiterung des Messbuchs sein sollten.⁹⁴⁴

gen mit neuen Hochgebeten in Holland. – Für die Textausgaben: Alfred Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte, Und: Schilling, Orationen der Messe in Auswahl.

⁹⁴⁰ Für eine Liste deutscher Hochgebete aus den Jahren 1968–1972 (Übersetzungen, Übertragungen aus anderen Sprachen und Neuschöpfungen) siehe: Winfried Glade, Deutschsprachige Hochgebete. Bibliographie, in: LJ 23 (1973) 65f. Auch mit Hochgebeten weiterer Sprachen: Pahl, Versuche in aller Welt, 126.

⁹⁴¹ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 6.

⁹⁴² Die Liturgiekommission kann von der Bischofskonferenz den Auftrag erhalten u.a. Studien und Experimente gemäß SC 40 vorzuschlagen (IO 45/DEL 243).

⁹⁴³ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 7.

⁹⁴⁴ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 7f. Als anzustrebende Lösung erscheint es der Studiengruppe, dass die Bischofskonferenzen nach gewissen Vorgaben eigene Hochgebete approbieren könnten, die die bisherigen ergänzen und ähnlich gestaltet sind. Nach SC 50 sollten Sinn und Zusammenhang des Hochgebets in der Messe durch neue Texte deutlicher hervortreten, als bei den bisherigen vier. Sie sollen Frömmigkeit und tätige

Sprachlich sollten sich neue Texte an der Übersetzerinstruktion vom 25. Januar 1969 orientieren, also einer zeitgemäßen römisch-katholischen Liturgie entsprechen.⁹⁴⁵ Als Sprachniveau strebte die Studiengruppe „gehobene Prosa“ an. Lyrische oder oratorienhafte Texte passten nicht zum „Typ des Hochgebetes“, hymnische Abschnitte seien aber durchaus möglich.⁹⁴⁶

Lengeling bedauerte später, dass Papst Paul VI. auf Betreiben eines Kardinals und eines Konsultors, trotz Zustimmung der Gottesdienstkongregation und der anderen Konsultoren, seine Zustimmung für die deutschen Hochgebete zurückzog, die die Arbeitsgruppe unter seiner Leitung erstellt hatte.⁹⁴⁷

Die Gottesdienstkongregation untersagte den Gebrauch nicht approbierter Hochgebete mit dem Rundschreiben „Eucharistiae participationem“ vom 27. April 1973 (DEL 3041–42, 3047) und betonte den Sinn der liturgischen Regeln.⁹⁴⁸ Das Rundschreiben

Teilnahme stärken, was für eine Vereinfachung der Texte spreche. Deswegen solle „unter treulicher Wahrung der Substanz“ nicht die ganze Tradition in jedem einzelnen Text zu finden sein, aber durch die Summe der in der Gemeindemesse tatsächlich verwendeten Texte zum Ausdruck kommen. Vgl. ebd., 8–9. Die Arbeitsgruppe ruft im Februar 1972 die Leser/innen der Zeitschrift „Gottesdienst“ dazu auf, eigene Hochgebetsentwürfe einzusenden. Vgl. Arbeitsgruppe „Neue Deutsche Hochgebete“ erbittet Vorschläge, in: Gd 6 (1972) 21, hier: 21.

⁹⁴⁵ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 9.

⁹⁴⁶ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 11. Die Gemeinde soll sich beteiligen können, aber der Priester „die Führung“ im Gebet behalten.

⁹⁴⁷ Vgl. Lengeling, Zum 20. Jahrestag, 120. Die Arbeitsgruppe hatte die Texte nach breiter wissenschaftlicher Recherche und genauen Gestaltungskriterien erstellt. Dass andere mehr Erfolg bei der Zulassung eigener Hochgebete hatten, zeigt das Beispiel Australien, für das die Gottesdienstkongregation am 1. November 1972 ein Kinderhochgebet und für „Meßfeiern mit Ureinwohnern“ ein eigenes anthropologisch angepasstes Hochgebet approbierte. Vgl. Die Hochgebete von Melbourne. Gottesdienstkongregation approbierte zwei bemerkenswerte neue Texte, in: Gd 7 (1973) 36f. Ein weiteres Beispiel ist das sog. Schweizer Hochgebet. Vgl. Walter von Arx, Du bist immer mit uns auf dem Weg. Das Synodenhochgebet für die Kirche in der Schweiz, in: Gd 8 (1974) 145–147.

⁹⁴⁸ Vgl. dazu Reiner Kaczynski, Ein mittlerer Weg. Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation über die Eucharistischen Hochgebete, in: Gd 7 (1973) 113–116; Jakob Baumgartner, Hochgebetsdebatte – Stillstand oder

stellte klar, dass es (zunächst) keine Generalvollmachten für die Erstellung neuer Hochgebete geben würde. Es wollte aber nach Kaczynskis Auffassung nicht die Entwicklungen zum Stillstand bringen, weswegen man versuchen müsste, Einzelvollmachten zu erhalten, wie dies in Melbourne bereits erfolgreich funktioniert hatte.⁹⁴⁹ Weiter gab es die Möglichkeit, die vier zugelassenen Hochgebete durch Auswahlpräfationen und austauschbare Einschubtexte zu variieren, die die Bischofskonferenzen approbieren und zur Konfirmation vorlegen mussten (DEL 3044–3046).⁹⁵⁰ Dieser Abschnitt der Entwicklung zu den Hochgebeten zeigt – quasi in komprimierter Fassung – sehr gut die Gesamtsituation der Diskussion über die deutsche Sprache in der Liturgie. Mit großem Enthusiasmus und großer Umsicht wurden auf vielen Wegen die Impulse des Konzils aufgenommen und umgesetzt, teilweise allerdings mit bewusstem Verstoß gegen die liturgischen Regeln. Die ehrlichen und ernsthaften Bemühungen, auf „legalem Weg“ den Forderungen aus dem Wesen der Liturgie zu entsprechen, wurden nach den ersten erfolgreichen Schritten zusammen mit den „illegalen“ unterbunden. Die angenommene bzw. geforderte große Freiheit in der Liturgie konnte sich also nicht in vollem Umfang bis in die Hochgebete hinein verwirklichen.⁹⁵¹ Für den Bereich der Übersetzung fand man mit den Hochgebeten allerdings einen gut funktionierenden Arbeitsmodus, den man für die Zukunft beibehielt.

Schweizer Hochgebet

Die oft beschworenen Einzelerlaubnisse gab es in einem Fall auch für den deutschen Sprachraum, wie die Entstehung des sogenannten „Schweizer Hochgebetes“ (Hochgebet für Messen für besondere Anliegen) zeigte. Es wurde anlässlich der „Synode 72“ in der Schweiz mit Zustimmung der Gottesdienstkongregation auf

Fortschritt? Zum Rundschreiben „Eucharistiae participationem“ der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973, in: HlD 27 (1973) 89–102.

⁹⁴⁹ Vgl. Kaczynski, Ein mittlerer Weg, 113; Die Hochgebete von Melbourne, 36f.

⁹⁵⁰ Vgl. Variation der vier Hochgebete möglich, in: Gd 7 (1973) 113, hier: 113; Kaczynski, Ein mittlerer Weg, 114.

⁹⁵¹ Für den Bereich der Orationen verlief diese Entwicklung anders, wie z.B. die Tagesgebete zur Auswahl zeigen.

Deutsch, Französisch und wenig später auch Italienisch entwickelt.⁹⁵² Dabei war ein wichtiges Argument für die Begründung des Antrages zur Erstellung des neuen Hochgebetes, dass das ganze Gebet in der „Sprache unserer Zeit“ sein sollte, was eine Abwandlung bestehender Hochgebete mit Einschubtexten nicht leisten konnte.⁹⁵³ Die Texte wurden von einer spontanen Arbeitsgruppe aus Priestern, Bischöfen und Liturgikern erstellt. Obwohl die zeitgemäße Sprache⁹⁵⁴ eines der Hauptargumente für die Erstellung des Textes war, gab es faktisch keine Diskussion zur Sprache dieses Hochgebetes in den Originalfassungen. Der Schwerpunkt schien eher auf der inhaltlichen Gestaltung zu liegen.⁹⁵⁵ Dieser Eindruck wird durch die Zusammensetzung der Arbeitsgruppe bestärkt, die im Gegensatz zu vergleichbaren Gruppen keine Fachleute explizit für die Sprache beteiligte. Eduard Nagel sprach von einem „wahren Siegeszug“ des Textes, da das Hochgebet innerhalb von zehn Jahren in über dreißig Ländern zugelassen wurde.⁹⁵⁶ Hier scheint das gelungen zu sein, was u.a. Gulden und Gössmann forderten: der intensive Ausdruck des Glaubens, führte zu einer sprachlichen Schönheit des Textes. Durch die Verbreitung des Hochgebets sah die Kongregation für den Gottesdienst eine universelle Verwendung gegeben. Das

⁹⁵² Vgl. Walter von Arx, Rom approbiert Synodenhochgebet für die Schweiz, in: Gd 8 (1974) 138; Walter von Arx, Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein liturgiegeschichtliches Ereignis, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 71 (1977) 279–293, hier: 282–287.

⁹⁵³ Vgl. Arx, Du bist immer mit uns, 146; Arx, Das Hochgebet, 285.

⁹⁵⁴ Wie weit die damals zeitgemäße Sprache von einer heute zeitgemäßen Sprache entfernt sein kann, zeigt ein Jahresrückblick von 1974, der vom „Negerführer und Nobelpreisträger Martin Luther King“ sprach. Vgl. Gerhard Eberts, Das war 1974. Modell eines Rückblicks, in: Gd 8 (1974) 176. Der Ausdruck „Neger“ war im deutschen Sprachgebiet ab Mitte der 1970er Jahre zunächst nur vereinzelt, ab den 1980er Jahren durch die amerikanische Bürgerrechtsbewegung verstärkt umstritten. Erst in den 1990er Jahren wurde der Begriff übereinstimmend als Schimpfwort eingestuft. Vgl. Ulrike Kramer, Von Negerküssen und Mohrenköpfen. Begriffe wie Neger und Mohr im Spiegel der Political Correctness – Eine Wortschatzanalyse, Wien 2006, 83–85.

⁹⁵⁵ Vgl. Arx, Du bist immer mit uns, 146.

⁹⁵⁶ Vgl. Nagel, Missale semper reformandum?, 21f.

machte eine lateinische Version notwendig, die 1991 erschien.⁹⁵⁷ „So problematisch die Hin- und Herübersetzung dieses Textes ist, so bemerkenswert ist der Vorgang an sich: (...) Der Text (...) setzt sich aufgrund seiner Qualität durch.“⁹⁵⁸ Dieser Text habe wahrscheinlich auch viel zum Verschwinden der privaten Hochgebete beigetragen.⁹⁵⁹

Erst bei der Rückübersetzung im Jahr 1994, also der Erstellung der deutschen Version aus der inzwischen als authentisch definierten lateinischen Vorlage, die aus der volkssprachlichen Urfassung erstellt worden war, wurden kritische Stimmen zur Sprachgestaltung laut.⁹⁶⁰ Die Qualität des Schweizer Hochgebetes, „seine auch für theologisch Ungeschulte verständliche Sprache und der ‚rote Faden‘, der ohne Schnörkel und Überfrachtung durchgezogen wird“, ⁹⁶¹ war, so die Kritik vieler, durch das zweimalige Übersetzen an einigen Stellen verloren gegangen.⁹⁶²

Dieser Teil der Diskussion zeigt deutlich, dass die liturgische Sprache fraglich wird, wenn man über ihre Ausdrücke stolpert und die Thematik als weit entfernt vom persönlichen Erleben empfunden wird. Erst wenn Sprache und religiöses Gefühl nicht mehr übereinstimmen, wird über die Sprache gesprochen. Die Diskussion über die Sprache der Liturgie ist also immer ein Zeichen für Veränderungsprozesse im Glaubensleben.

Fünf neue Hochgebete

Unter der Leitung von Emil Joseph Lengeling wurde 1971 für die Frage der Hochgebete von der Gottesdienstkongregation eine wei-

⁹⁵⁷ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 21f. Dazu: Jakob Baumgartner, Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins *Missale Romanum*, in: *HID* 46 (1992) 90–105.

⁹⁵⁸ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 22. Zur Problematik siehe: Eduard Nagel, Eine biblisch-liturgische Sprache, in: *Gd* 28 (1994) 28f; Eduard Nagel, Gott führt die Kirche. Das Hochgebet für Meßfeiern für besondere Anliegen, in: *Gd* 28 (1994) 17–19.

⁹⁵⁹ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 22.

⁹⁶⁰ Vgl. Gunda Brüske, „... damit wir zu dir und zueinander finden“. Das Hochgebet zum Thema „Versöhnung“, in: *Gd* 46 (2012) 200.

⁹⁶¹ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 22.

⁹⁶² Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 22. Weitere Details dazu können in diesem Rahmen nicht dargestellt werden. Sie finden sich u.a. in den oben genannten Artikeln von Eduard Nagel.

tere Studiengruppe errichtet.⁹⁶³ Sie veröffentlichte Ende 1974 fünf neue Hochgebete, die sie selbst entworfen hatte:⁹⁶⁴ zwei für das Heilige Jahr 1975 zum Thema Versöhnung⁹⁶⁵ und drei für Messfeiern mit Kindern.⁹⁶⁶ Die Approbation galt zunächst *ad experimentum* für drei Jahre.⁹⁶⁷ Für beide Zwecke sollten die Bischofskonferenzen je ein Hochgebet auswählen und in ihre Volkssprache übertragen (DEL 3320).⁹⁶⁸ Für die Übersetzung wurde mit Ausnahme der Konsekrationsworte „eine gewisse Freiheit“ („*quadam libertate*“ DEL 3321) zugestanden – es war „als notwendig vorausgesehen und anerkannt“, dass die Eigenheiten des Latein nicht in den Volkssprachen wiedergegeben werden konnten und dass man den Bedingungen der Zielsprachen folgen sollte.⁹⁶⁹ Interessant bei diesen neuen Hochgebeten war, dass ihre Entstehung eigentlich nur vermeldet, aber nicht diskutiert wurde, vor allem nicht in Bezug auf die Sprache. Die meisten Analysen folg-

⁹⁶³ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 5; Notitiae 8 (1972) 59, 132–134.

⁹⁶⁴ Vgl. Marini, A challenging reform, 147.

⁹⁶⁵ Eine erste Analyse nach Struktur und Inhalt für das ins Deutsche übernommene Versöhnungshochgebet findet sich bei: Heinrich Rennings, Hochgebet Versöhnung. Einführung in Struktur und Aussage, in: Gd 9 (1975) 92f.

⁹⁶⁶ Vgl. Gottesdienstkongregation veröffentlicht fünf neue Hochgebete, in: Gd 8 (1974) 169, hier: 169. Eine erste strukturelle und inhaltliche Analyse der drei Kinderhochgebete, sowie Verwendungsvorschläge finden sich bei: Ralph Sauer, Berakah mit Kindern. Die neuen Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern, in: Gd 9 (1975) 105–107. Näheres zu den Hochgebeten für Messfeiern mit Kindern siehe unten im Kapitel „3.3.5.2. Besondere Normen für einzelne Gruppen“.

⁹⁶⁷ Rennings sah dies dadurch begründet, dass es noch keine Erfahrungen des Einsatzes mehrerer Hochgebete gab. Vgl. Heinrich Rennings, Unitas et varietas. Die fünf neuen Hochgebete, in: Gd 8 (1974) 178–179, hier: 178.

⁹⁶⁸ Vgl. Rennings, Unitas et varietas, 178; Weitere Hochgebete. Vorbemerkungen, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 11. Auflage 2009, 243–256, hier: 247. Das päpstliche Staatssekretariat hob die Einschränkung auf eines der Hochgebete am 26. Januar 1975 auf. Bisher haben die deutschsprachigen Bischofskonferenzen aber nur ein Hochgebet zum Thema „Versöhnung“ zugelassen. Vgl. Weitere Hochgebete, 250.

⁹⁶⁹ Vgl. Rennings, Unitas et varietas, 178.

ten erst später.⁹⁷⁰ Zwar wurde bei der Einführung der Kinderhochgebete für die erste Zeit des „Experiments“ explizit nach Erfahrungen „in sprachlicher Hinsicht“ gefragt⁹⁷¹ – eine öffentliche Diskussion entstand daraus aber nicht. Als einzige sprachliche Wertung äußerte Rennings, dass die Interzessionen des ersten Versöhnungshochgebetes „wohlthuend knapp gehalten“ waren.⁹⁷² Anlässlich der Veröffentlichung des approbierten Textes erwähnte er noch, dass das Motivhochgebet entsprechend den Anforderungen an einen Sprechtext gestaltet und „weit weniger überladen als manche anderen liturgischen Texte“ war.⁹⁷³ Es wurde also positiv aufgenommen, dass der Text auf seine Verwendung hin entworfen worden war. Wichtig war in der Bewertung der Texte – ähnlich wie beim Schweizer Hochgebet – vor allem der betende Vollzug. „Die konkrete und bildhafte Ausdrucksweise verstärkt den Eindruck, daß es sich um einen Text handelt, der in deutscher Sprache entworfen wurde.“⁹⁷⁴ Die Konzeption des Textes erzielte also auch noch in der Übersetzung eine gute Wirkung.

Als Reaktion auf die neuen Hochgebete kamen sehr verschiedene Rückmeldungen aus der Praxis. Einerseits gab es Stimmen, die durch eigenmächtige spontane Veränderungen der Texte die Auf-

⁹⁷⁰ Beispielsweise: Reiner Kaczynski, Direktorium und Hochgebetstexte für Meßfeiern mit Kindern, in: LJ 29 (1979) 157–175; Otto Nußbaum, Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: PBl 32 (1980) 2–9; Klemens Richter, Das Hochgebet in Meßfeiern mit Kindern, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 427–437; Irmgard Pahl, Das erste Versöhnungshochgebet, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 355–368; Heinrich Rennings, Motivhochgebet Versöhnung II, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 407–426.

⁹⁷¹ Vgl. Sauer, Berakah mit Kindern, 107. Als Beispiele gab man die Verwendung von Zeiten (Perfekt oder Imperfekt), bestimmten Ausdrücken und Wortarten (Verben/Substantive) an.

⁹⁷² Vgl. Rennings, Unitas et varietas, 178. Ansonsten bezog er sich nur auf den Inhalt der Gebete.

⁹⁷³ Vgl. Rennings, Hochgebet Versöhnung, 92. Als Beispiel der Gestaltung für die „gesprochene Rede“ nannte er die Verwendung von Parallelismen.

⁹⁷⁴ Rennings, Hochgebet Versöhnung, 92.

merksamkeit der Gemeinde erhalten wollten,⁹⁷⁵ andererseits fühlten sich manche von der Auswahl der Hochgebete überfordert und wollten lieber ein einziges Hochgebet „mit Liebe und Andacht“ sprechen, als eine Auswahl treffen zu müssen.⁹⁷⁶ Man kann also davon ausgehen, dass es zu keiner Zeit ein homogenes Bedürfnis für die Frage der liturgischen Gebete gab.

Aktueller Stand

Heute gibt es für den deutschen Sprachraum je nach Zählung dreizehn Hochgebete, darunter thematische Hochgebete wie zum Motiv der Versöhnung und die vier Variationen des Hochgebetes für besondere Anliegen (die auch als ein Hochgebet gezählt werden könnten) und einige Hochgebete für besondere Zielgruppen: das Hochgebet für Messfeiern mit Gehörlosen und drei Hochgebete für Messfeiern mit Kindern.⁹⁷⁷ Das Thema neuer Hochgebete stagnierte also seit Mitte der 1970er Jahre weitgehend.

3.3.5.2. Besondere Normen für einzelne Gruppen

Das Konzil hatte neben den Gottesdiensten der ganzen Gemeinde auch die Feiern einzelner Gruppen im Blick und ermöglichte für sie Anpassungen (SC 38).⁹⁷⁸ Besonders für Kinder wurden schon früh Anpassungsmöglichkeiten gefordert.

⁹⁷⁵ Vgl. Guido Holz, *Inspirierter, verantwortlicher Umgang mit muttersprachlichen Liturgietexten*, in: Gd 9 (1975) 55, hier: 55.

⁹⁷⁶ Vgl. Alfred Müller, *Mit Liebe zubereitet, schmeckt es jeden Tag*, in: Gd 9 (1975) 55, hier: 55. Dieser Leserbrief stammt von einem Priester, der eine Missionspfarrei in Afrika leitete.

⁹⁷⁷ Vgl. Fünf Hochgebete. Votivhochgebet „Versöhnung“, Hochgebete für Messfeiern mit Kindern (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift Gottesdienst) mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen, approbierter und konfirmierter Text, Freiburg 2012: Bärsch, *Messbuchreform*, 150f. Vgl. dazu die entsprechenden Beiträge in: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Festschrift für Balthasar Fischer. Die Hochgebete für Messen mit Kindern fallen in der *Editio typica tertia* von 2002 weg. Vgl. Uwe Michael Lang, *Benedikt XVI. und die Reform der Liturgie*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 178–198, hier: 187.

⁹⁷⁸ Vgl. Kaczynski, *Theologischer Kommentar*, 204.

Messfeiern mit Kindern

Während das Konzil über *Sacrosanctum Concilium* beriet, wurden auf Grundlage der „Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft“ (1961)⁹⁷⁹ „Anregungen für die Feier der heiligen Messe mit Kindern“ erarbeitet, 1963 vom Katechetischen Amt Magdeburg herausgegeben und durch das „Liturgische Jahrbuch“ allgemein im deutschen Sprachgebiet verbreitet.⁹⁸⁰ Darin wurde für Schulkinder eine andere Form der Messfeier gefordert als der gewöhnliche Gemeindegottesdienst.⁹⁸¹ Denn dieser ging über ihr geistiges und geistliches Fassungsvermögen oft hinaus. Gemäß den Aussagen über Kinder im Matthäusevangelium (Mt 19,14) sollte ihnen der Zugang zur Feier erleichtert werden.⁹⁸² „Deshalb ist es angeraten kindertümlich gestaltete Gottesdienste zu halten (...).“⁹⁸³ Dadurch sowie durch entsprechende Erklärungen sollten die Kinder zur Teilnahme an den „Hauptformen“ der Messe herangeführt werden. Vor allem wurde Verständlichkeit der Texte und ihr inhaltlicher Zusammen-

⁹⁷⁹ Herausgegeben von den jeweils zuständigen Ordinariaten und anderen Bistumsarbeitsstellen: Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft. Aachen, Augsburg, München u.a. 1961; Limburg, Münster 1962.

⁹⁸⁰ Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen für die Feier der heiligen Messe mit Kindern. Dokument, in: LJ 13 (1963) 117–120. Das Dokument wurde ohne Einschränkung als Richtlinie für den deutschen Sprachraum beschrieben.

⁹⁸¹ Das Interesse an einer stärkeren Beteiligung der Kinder an der Liturgie war im deutschen Sprachraum seit den 1930er Jahren gewachsen. Erst nach dem Konzil wurde versucht, auch die Gemeindeliturgie für Kinder ansprechend zu gestalten. Zuvor war man eher bestrebt gewesen, eigene Messen für Kinder zu gestalten. Vgl. Maria-Regina Bottermann, Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 175) Frankfurt 1982, 134–145.

⁹⁸² Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 117.

⁹⁸³ Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 117. Empfohlen werden bei mehreren Sonntagsmessen pro Woche je eine Kindermesse, bei nur einer oder weniger Sonntagsmessen in regelmäßigen Abständen eine Kindermesse sowie nach Möglichkeit zusätzliche wöchentliche Schülermessen für die Wochentage. Abwechselnd sollen dabei die verschiedenen Altersgruppen angesprochen werden.

hang mit der Ansprache gefordert,⁹⁸⁴ aber auch die Herausstellung der „liturgischen Grundgestalt der Messe“, Hilfen zu „echter innerer Mitfeier“ und einfache Gestaltung der Text- und Liedauswahl. Eine Wiederholung der Messtexte (nicht aber der Lesungen) innerhalb derselben Kirchenjahreszeit wurde empfohlen.⁹⁸⁵ Gründliche Vorbereitung aller liturgischer Dienste sowie der Kinder selbst waren unerlässlich für das Gelingen der Feier.⁹⁸⁶ Statt der Propriumsgesänge wurden andere geeignete Lieder empfohlen, die lateinischen Antworten sollten wiederkehrend erklärt werden, Orationen konnten paraphrasiert oder frei gebetet werden. Der Text der Lesungen sollte nicht verändert, konnte aber gekürzt oder als Ganzes thematisch passend ausgetauscht werden. Fürbitten sollten kurz, einfach und zum Thema der Messe bzw. den anwesenden Kindern passend sein.⁹⁸⁷ Sanctus, Vaterunser und Agnus Dei konnten in der Volkssprache gesprochen werden, parallel zum Kanon waren laut vorgebetete Texte, stilles Beten oder Wechselgebete vorgesehen.⁹⁸⁸ Abschließend mahnte das Dokument: „Der Kindergottesdienst verträgt keine Eile und Flüchtigkeit. Wenn er kindertümlich und gut gestaltet ist, darf er sehr wohl eine Stunde dauern.“⁹⁸⁹ Der Schwerpunkt des Kindergottesdienstes sollte also eine inhaltlich stimmige Gestaltung, eine gute Vorbereitung und Erklärung sowie ein würdiger Vollzug sein. Durch eine Begrenzung der Textauswahl sollte es den Kindern leichter gemacht werden, sich an die Inhalte zu erinnern. Wo es möglich war, sollte die Volkssprache verwendet werden. Es gab allerdings keine Hinweise, was genau unter den Forderungen „kindertümlich“, „verständ-

⁹⁸⁴ „Die Verständlichkeit der liturgischen Texte ist, vor allem beim Proprium, wegen ihrer inhaltlichen Fülle und prägnanten Kürze nicht ohne weiteres gewährleistet. Deshalb wird empfohlen, manche für Kinder zu schweren Texte wegzulassen, auszuweiten oder durch kindertümlichere und thematisch passendere zu ersetzen.“ Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 117f.

⁹⁸⁵ Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 117f.

⁹⁸⁶ Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 118. Für die Kinder wurde dafür eine Statio vor der Messe empfohlen.

⁹⁸⁷ Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 118f.

⁹⁸⁸ Vgl. Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 120.

⁹⁸⁹ Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen, 120.

lich“ oder „gut“ zu verstehen war, sodass konkrete Rückschlüsse auf die angestrebte sprachliche Gestaltung nicht gezogen werden können. Festzustellen ist aber, dass Kinder die erste Zielgruppe sind, für die schon parallel zum Zweiten Vatikanischen Konzil eine eigene Sprachgestaltung gewünscht wurde.

Das Thema der Wortgottesdienste bzw. Messen, die eigens für Kinder zu gestalten waren, tauchte kontinuierlich immer wieder auf. Für Messtexte für Kinder wurde bereits 1965 empfohlen daran zu denken, welche unschuldigen Wesen, auch aus Sicht des Evangeliums, die Angesprochenen bzw. Betenden sind. Daher sollten übermäßige Bußformeln vermieden werden. Weiter sei es wichtig, die Kinder durch die Texte nicht zu überfordern – beispielsweise durch die Übernahme der „Erwachsenentexte“ oder ihres Vokabulars – oder sie durch Verniedlichung derselben zu unterfordern.⁹⁹⁰ Ernste Themen müssten auch in Kindergottesdiensten an- und ausgesprochen werden. Franz Calvelli-Adorno empfahl dafür – wie für andere Gebetstexte auch – eine einfache konkrete Sprache. Um sie zu finden sollten Theologen, erfahrene Pädagogen und „vor allem interessierte, warmherzige und gebildete Mütter“ zusammenarbeiten.⁹⁹¹ Wie auch für andere liturgische Texte wurde also eine kompetent besetzte Arbeitsgruppe angestrebt. Die explizite Forderung nach weiblicher Mitwirkung war zu dieser Zeit für das deutsche Sprachgebiet noch singulär. Zugleich zeugte die ausgewogene Forderung nach einer Sprache, die nicht zu kindisch oder zu schwierig sein sollte, von einer besonderen Sensibilität, wie sie noch nicht bei allen Diskussionsteilnehmern zu finden war. Eine einfache und konkrete liturgische Sprache wurde auch in der folgenden Zeit für die angemessene Lösung für den Kindergottesdienst gehalten. Klemens Tilmann wünschte sich 1966 für Kindergottesdienste eigene Übersetzungen und ein Lektionar⁹⁹² mit einer speziellen Lesungsauswahl in jähr-

⁹⁹⁰ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 94.

⁹⁹¹ Vgl. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, 96f.

⁹⁹² Vgl. Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte, 246f. Ähnliches forderte etwas früher ein weiterer Oratorianer. Vgl. Tewes, Die Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde, 50f (siehe „2.8. Anpassung an Kultur und lokale Bedingungen“). Auch er wünschte sich ein eigenes Lektionar für nur ein Lesejahr. – Zwei Lektionare für Gottesdienste mit Kindern sind inzwischen erschienen:

licher Wiederholung, die den Fähigkeiten der Kinder angepasst waren. Die Texte sollten Worte verwenden, die Kindern vertraut sind, und weglassen, was ihnen nicht entspricht. Schwierige Begriffe sollten vereinfacht oder verändert werden. Weiter regte er an, die Wortgottesdienste mit Kindern freier aufbauen zu können, eigene Präfationen oder einen eigenen Kanon für Kindermessen zu schaffen, Riten und die aktive Teilnahme den Kindern entsprechend zu gestalten.⁹⁹³ Gewünscht wurde für Kinder also eine vereinfachte Sprache der Liturgie, die ihren Verständnismöglichkeiten entsprach. Ähnlich wurde es auch von römischer Seite gesehen. Auf der ersten Allgemeinen Römischen Bischofssynode 1967 erklärte der Vorsitzende des Consiliums, dass es bei den Anpassungen für Kinder, Jugendliche, Kranke und wenig gebildete Menschen nicht um die Schaffung eines neuen Ritus ging, sondern um die Abkürzung und Auslassung weniger geeigneter Elemente sowie die bessere Auswahl der Texte für diese Zielgruppen (DEL 3117).⁹⁹⁴

Da die Ansätze vorerst in kein konkretes Ergebnis mündeten, wurde eine Kommission für die Frage der Kinderliturgie eingesetzt. Diese schlug u.a. kindgemäße Umformulierungen, einen flexiblen Ablauf der Liturgie und eigene Kinderhochgebete vor.⁹⁹⁵ Vor allem ging es in der Diskussion um kindgerechte Liturgie zunächst um „Strukturfragen“.⁹⁹⁶ Kindgerechte Sprache wurde als einfach und konkret beschrieben.

Eine Weiterentwicklung der Diskussion ist Anfang der 1970er Jahre festzustellen. Es wurde für die allgemeine Praxis mit Blick auf die Texte der Liturgie empfohlen, dass diese „gelegentlich“

Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Lektionar für Gottesdienste mit Kindern*. Bd. 1: Kirchenjahr und Kirche, Studienausgabe, Freiburg 1981; ebd., Bd. 2: Lebenswelt des Kindes, Studienausgabe, Freiburg 1985.

⁹⁹³ Vgl. Tilmann, *Die Übersetzung liturgischer Texte*, 246f.

⁹⁹⁴ Vgl. Heinrich Rennings, *Das Römische Direktorium für Kindermessen*, in: Gd 8 (1974) 9–12, hier: 9; Kaczynski, *Theologischer Kommentar*, 114f.

⁹⁹⁵ Vgl. Ferdinand Kolbe, *Eigene liturgische Feiern für Kinder und Jugendliche*, in: LJ 19 (1969) 246f.

⁹⁹⁶ Vgl. Ralph Sauer, *Zwischenbericht: Kinderliturgie*, in: Gd 3 (1969) 191, hier: 191.

über das Fassungsvermögen der Kinder hinausgehen dürften, um sie an den „Erwachsenengottesdienst“ schrittweise anzunähern. Aus gleichem Grund sollten die Kinder in ihren eigenen Feiern auch dieselben liturgischen Antworten verwenden wie im Gemeindengottesdienst.⁹⁹⁷ Im Laufe der Diskussion wurde den Kindern also immer mehr Textkompetenz zugetraut und erkannt, dass eine kindische Redeweise wenig ansprechend für sie war. Das Ziel, mit Kindergottesdiensten auf den Erwachsenengottesdienst vorzubereiten, wurde konstant betont.

Angepasste Texte

Um ihrem besonderen Bedarf zu entsprechen, wurden 1970 erste eigene Textversionen für gehörlose Kinder zugelassen. Die Sprache richtete sich nach den Besonderheiten des Lippenlesens und des verzögerten Spracherwerbs.⁹⁹⁸ Nach der Interims-Erlaubnis zur Verwendung gekürzter Hochgebete (I+IV) für Kindermessen in der Schweiz 1971 hoffte man auf die gleiche Lösung für das gesamte deutsche Sprachgebiet und eine nachfolgende Erlaubnis zur Schaffung eigener Texte.⁹⁹⁹

Im Dezember 1972 erschienen deutsche Richtlinien für Messen mit Kindern. Heinrich Rennings, Mitarbeiter der Gottesdienstkongregation für die Arbeitsgruppen Kindermessdirektorium und Hochgebete für Messfeiern mit Kindern,¹⁰⁰⁰ erläuterte, dass die Richtlinien vor allem auf die Auswahlmöglichkeiten des Messbuchs für die Textgestaltung hinwiesen. Der Text von Gaben- und Schlussgebet konnte dem Verständnis der Kinder angepasst wer-

⁹⁹⁷ Vgl. EGB-Subkommission IX „Kindergottesdienste“, Leitsätze zum Kindergottesdienst, in: Gd 5 (1971) 72, hier: 72. Das EGB (Einheitsgesangbuch) wurde 1975 unter dem Titel „Gotteslob“ herausgegeben.

⁹⁹⁸ Vgl. Heinrich Haug, Anpassung an die „Armen und Kleinen“. Neue Texte zur Meßfeier mit gehörlosen Kindern, in: Gd 4 (1970) 137–139. Die Texte wurden in derselben Ausgabe vom 7. Oktober 1970 publiziert. Vgl. Meßfeiern mit gehörlosen Kindern, in: Gd 4 (1970) 144. Die Vorbemerkungen gaben den Text auch zur Verwendung für Messen mit geistig Behinderten frei. Vgl. Weitere Hochgebete, 252.

⁹⁹⁹ Vgl. Ralph Sauer, Von der Kinderliturgie zur Jugendliturgie. Ein Situationsbericht, in: Gd 6 (1972) 13f, hier: 13. Zudem richtete die Deutsche Bischofskonferenz eine eigene Kommission für die Fragen der Jugendmessen ein. Vgl. ebd., 14.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Klöckener, Heinrich Rennings (1926–1994), 948.

den. Darüber hinaus wurden die gekürzten Hochgebete I und IV für den ganzen deutschen Sprachraum vorläufig zugelassen. Entsprechend den Regeln für Gruppenmessen¹⁰⁰¹ konnten Kinder Dank und Lob bei der Präfation selbst vorbringen. Schlusseggen, Kommunion- und Gebetseinladung zum Vaterunser, nicht aber das Vaterunser selbst, wurden ebenfalls für eine textliche Anpassung empfohlen.¹⁰⁰² Es war also möglich, in den vorgegebenen Grenzen die Texte der Liturgie umzuformulieren, um sie dem Verständnis der Kinder anzupassen und durch aktive Beteiligung ihre tätige Teilnahme zu stärken.

Nach den deutschen Richtlinien für Wortgottesdienste 1970¹⁰⁰³ und für Messen mit Kindern 1972¹⁰⁰⁴ *ad experimentum* verabschiedete die Gottesdienstkongregation am 1. November 1973 ein *Direktorium für Kindermessen* (DEL 3115–3169), das am 20. Dezember approbiert wurde. Dieses gestattete in Messen mit Kindern, bei denen nur wenige Erwachsene teilnahmen, über die für alle Messen möglichen Anpassungen hinaus eine Auswahl der Texte aus dem Messbuch entsprechend den Verständnismöglichkeiten der Kinder (DEL 3164). Rennings bemerkte, dass das Direktorium völlig zu Recht davon ausging, dass Kinder daran gewöhnt waren, nicht immer alles zu verstehen (DEL 3116). Dies sollte in der Liturgie aber nicht zum Dauerzustand werden.¹⁰⁰⁵ Die Orationen dürfen dem Inhalt entsprechend textlich angepasst werden, allerdings ohne die Funktion der Gebete zu verändern und sie „moralisierend“ oder „kindisch“ zu machen (DEL 3165). Für das Hochgebet wurde auf die vier offiziellen Texte hingewiesen. Durch eine entsprechende Vortragsweise sollen sie an das Verständnis der Kinder angepasst werden (DEL 3166). Eigene Hoch-

¹⁰⁰¹ Siehe die Erläuterungen im Folgenden.

¹⁰⁰² Vgl. Heinrich Rennings, Eucharistiefeier mit Kindern. Der zweite Teil der „Richtlinien und Anregungen für den Gottesdienst mit Kindern“ erscheint, in: Gd 6 (1972) 97–99, hier: 98f.

¹⁰⁰³ Liturgisches Institut Trier / Deutscher Katechetenverein e.V. München (Hg.), Gottesdienst mit Kindern, München 1970. Hierin finden sich für die liturgische Sprache keine wesentlichen Hinweise.

¹⁰⁰⁴ Liturgisches Institut Trier / Deutscher Katechetenverein e.V. München (Hg.), Gottesdienst mit Kindern, München 1972.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Rennings, Das Römische Direktorium, 10.

gebete gibt es also nur, wo sie für das Sprachgebiet zugelassen worden sind.

Vor allem geht es darum, die Kinder zur Gemeindemesse hinzuführen, weswegen sich die Feiern nicht zu sehr unterscheiden dürfen (DEL 3135) und einige Texte¹⁰⁰⁶ nicht verändert werden können (DEL 3153). Es ist darauf zu achten, dass die Texte ruhig und verständlich vorgetragen werden und es angemessene, eingeleitete Zeiten der Stille im Gottesdienst gibt (DEL 3151). Wie wichtig das Verhalten des Zelebranten für die Kinder war, betonte Balthasar Fischer in seinem Kommentar zum Direktorium nochmals nachdrücklich.¹⁰⁰⁷ Die kindgemäße Gestaltung der Liturgie hängt also vor allem von der *Ars celebrandi* ab.

Gestaltungsfreiraum ist beim Schlusssegen erlaubt, für den nur die trinitarische Segensformel und das Kreuzzeichen zum Abschluss fest vorgeschrieben sind (DEL 3168). Vor allem soll für Kindermessen also eine gute Textauswahl getroffen werden und begrenzt sind freie Formulierungen möglich.

Das Direktorium wurde insgesamt als eine Bestätigung der Richtlinien des deutschen Sprachgebietes gedeutet. Mit Blick auf die Anpassung der Orationen ging das Direktorium sogar darüber hinaus.¹⁰⁰⁸ Auf diese bemerkenswerte Möglichkeit der Textveränderung nahm die spätere Diskussion mehrfach Bezug.¹⁰⁰⁹

Hochgebete für Kinder

Nachdem das Direktorium noch auf die vier Hochgebete des Messbuchs verwies, veröffentlichte Ende 1974 eine Arbeitsgruppe der Gottesdienstkongregation drei Hochgebete für Messfeiern mit Kindern und zwei Hochgebete für Messen zum Thema Versöh-

¹⁰⁰⁶ Das betrifft vor allem Akklamationen, Antwortformeln, Glaubensbekenntnis und Vaterunser (DEL 3153).

¹⁰⁰⁷ Vgl. Balthasar Fischer, „Daß auch wir Kinder es verstehen können“, in: Gd 8 (1974) 73–75, hier: 75.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Rennings, *Das Römische Direktorium*, 12.

¹⁰⁰⁹ Vgl. z.B. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27; Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 141f. – Lengeling sah das Direktorium und besonders die deutschen Richtlinien für Kindermessen als Erfüllung des lange bestehenden Desiderates einfacher Messvarianten. Vgl. Lengeling, *Tradition und Fortschritt*, 218. Gleiches sagt er über die Richtlinien zur Gruppenmesse.

nung.¹⁰¹⁰ Es wurden mehrere Gebete entwickelt, damit jedes Sprachgebiet ein zu seiner Kultur passendes auswählen könnte.¹⁰¹¹ Das wurde als ungünstig empfunden: Es sei besser, alle drei Hochgebete für jede Sprache zuzulassen und mit Blick auf die zur Liturgie anwesenden Kinder das passende Hochgebete auszuwählen.¹⁰¹²

Für die volkssprachlichen Fassungen wurde in der allgemeinen Einleitung zu den fünf neuen Hochgebeten auf die Möglichkeit der freien Übertragung verwiesen, mit Ausnahme der Konsekrationsworte (DEL 3321).¹⁰¹³ Die Übertragung für die drei Kinderhochgebete ist sogar noch großzügiger möglich. Wörtlich beschreiben die Vorbemerkungen zu den Kinderhochgebeten eine „Redaktion in der Muttersprache (...), die voll den pastoralen, pädagogischen und liturgischen Bedürfnissen entspricht.“¹⁰¹⁴ Sie weisen ausdrücklich darauf hin, dass der lateinische Text nur eine Vorlage – quasi eine Skizze – sei, die nicht für den liturgischen Gebrauch geschaffen wurde.¹⁰¹⁵ Als zu erreichendes Sprachniveau wurde angegeben: „Sprechweise, die man in der jeweiligen Sprache verwendet, um Kindern ernsthafte Dinge mitzuteilen.“¹⁰¹⁶ Hier wurden also Übertragungsanweisungen gegeben, die bei Weitem über das von *Comme le prévoit* zu dieser Zeit bereits erlaubte Maß hinausgingen, was vermutlich durch den besonderen Kontext zu begründen war. Einzig die Verpflichtung zur wörtlichen Übertragung der Konsekrationsworte bleibt, damit der Anschluss an die Messe der Erwachsenen nicht zu schwer wird. Vor allem mit Blick auf die Hochgebete, die bisher so wörtlich wie möglich – *integre et fideliter* – zu übersetzen waren, ist das eine kaum zu überschätzende Freiheit. Die spätere Diskussion bezog

¹⁰¹⁰ Vgl. Gottesdienstkongregation veröffentlicht fünf neue Hochgebete, 169. Weiteres dazu s.o. im Kapitel „3.3.5.1. Neue Hochgebete“.

¹⁰¹¹ Vgl. Weitere Hochgebete, 247; Rennings, *Unitas et varietas*, 178.

¹⁰¹² Vgl. Rennings, *Unitas et varietas*, 179.

¹⁰¹³ Vgl. Weitere Hochgebete, 247; Rennings, *Unitas et varietas*, 178.

¹⁰¹⁴ Weitere Hochgebete, 247. In einer anderen Übersetzung: DEL 3331.

¹⁰¹⁵ Vgl. Weitere Hochgebete, 247.

¹⁰¹⁶ Weitere Hochgebete, 247. In einer anderen Übersetzung: DEL 3333.

sich daher sehr gern auf dieses Beispiel.¹⁰¹⁷ Es bleibt nach wie vor bemerkenswert, dass es möglich war, für eine besondere Zielgruppe eine so großzügige Norm zu schaffen. Auch unter ekklesiologischer Sicht ist erstaunlich, dass mit der Übersetzungsanweisung für die Kinderhochgebete erst der volkssprachliche Text als Gebet wahrgenommen wird, während es sich beim lateinischen nur um eine grobe Vorlage handelt. Hier wird sichtbar, dass die Ortskirche wirklich Kirche ist, denn erst durch ihr Handeln wird der Text zum Gebet.

Messfeiern in kleinen Gemeinschaften

Neben der Notwendigkeit einer Anpassung der Liturgie für Kinder, die schon vor dem Konzil gesehen wurde, wurde dieses Bedürfnis bald auch für kleine Gruppen bewusst. Besonders wenn diese Feiern im Familienkreis vollzogen wurden, kam es immer öfter zu unautorisierten Änderungen der Liturgie.¹⁰¹⁸ Auch die Ausformung mancher Jugendmesse erregte Besorgnis, sodass die Bischöfe in Rom um eine Klarstellung der Möglichkeiten baten.¹⁰¹⁹ Im Oktober 1968 begannen die Beratungen über das Schema für Messfeiern in kleinen Gemeinschaften.¹⁰²⁰ Als Ergebnis erschien mit Datum vom 15. Mai 1969 die Instruktion der Gottesdienstkongregation „Actio Pastoralis“ (DEL 1843–1857). Sie bekräftigte die Notwendigkeit eigener Feiern für spezielle Gruppen, aber betonte, dass dies nicht zu Abspaltungen innerhalb der Kirche führen dürfe (DEL 1844).

Für die Texte erlaubte sie frei zu formulierende zusätzliche Einschübe, die vor den Lesungen, vor der Präfation oder vor der Entlassung gesprochen werden konnten, ausdrücklich aber nicht während des Hochgebets (DEL 1851). Die deutschsprachigen Bischöfe waren von diesem Ergebnis enttäuscht und begannen eigene

¹⁰¹⁷ Vgl. z.B. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27; Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 141f.

¹⁰¹⁸ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 201.

¹⁰¹⁹ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 17.

¹⁰²⁰ Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 200. Zur Theologie der Feier in kleinen Gemeinschaften: Winfried Haunerland, *Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, im kleinen Kreis*, in: *Theologie des Gottesdienstes* (GdK 2,2) Regensburg 2008, 29–82.

Richtlinien zu erarbeiten.¹⁰²¹ Am 24. September 1970 approbierte die Deutsche Bischofskonferenz im Anschluss an die Instruktion die Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen).¹⁰²² Detaillierter und mit mehr Anpassungsmöglichkeiten „reagierten die Bischöfe auf eine Praxis, die außer Kontrolle zu geraten drohte und der gegenüber Einschränkungen und Mahnungen wenig Aussicht auf Akzeptanz hatten.“¹⁰²³

Im Hinblick auf die Sprache der Liturgie ist davon interessant: Die Nr. 34 der Richtlinien gestattete bei den Orationen (Tagesgebet, Gabengebet, Schlussgebet) gemäß der Übersetzer-Instruktion „unter Wahrung des Grundgedankens der Vorlage sein Gebet so formulieren, dass es den Bedürfnissen einer heutigen Feier besser entspricht“.¹⁰²⁴ Sie erlaubte also in diesem Rahmen ein freies Formulieren in der Liturgie, um diese an die gegenwärtigen Verhältnisse anzupassen. Damit wurde die Sprache der Liturgie für den sensiblen Bereich der Gruppenmessen erstmals teilweise der Gestaltung des Zelebranten überlassen, um sie so gut wie möglich zu aktualisieren und auf die Gottesdienstfeiernden auszurichten. Die Orationen werden in diesem Sinne als „Vorlage“ wahrgenommen, die die Sinn-Richtung, aber nicht den Wortlaut festlegen soll. Bis heute wird diese Freigabe des liturgischen Betens als außerordentlich wichtig eingeschätzt. Die öffentliche theologische Diskussion der 1970er Jahre nahm diesen Umstand wohlwollend, aber vor allem schweigend zur Kenntnis – vermutlich um nicht zu viel Aufmerksamkeit auf diese ortskirchliche Sonderfreigabe zu lenken. Vielleicht wollte man die durch die Bischöfe getroffenen

¹⁰²¹ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 17.

¹⁰²² Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, *Richtlinien für Gruppenmessen*, 163–172. Die im Folgenden verwendete Nummerierung entstammt der Dokumentensammlung und ist nicht Teil des Originaldokuments.

¹⁰²³ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 17. „Daß die Bischöfe damit Augenmaß bewiesen, zeigt die weitere Entwicklung: Es gelang tatsächlich, Mißbräuche abzustellen, und die Richtlinien sind bis heute ein wichtiges Dokument für den Bereich der Jugendgottesdienste und darüber hinaus. Erlaubt es doch, in Meßfeiern mit homogenen Gruppen Anpassungen, vor allem Vereinfachungen, vorzunehmen, die einem sinngemäßen und würdigen Vollzug der Eucharistie zugutekommen.“

¹⁰²⁴ Deutsche Bischofskonferenz, *Richtlinien für Gruppenmessen*, 169f. Vgl. Instruktion *Comme le prévoit* vom 25. Januar 1969, Nr. 34. (DEL 1233).

Regeln nicht allzu sehr ins Bewusstsein bringen, um der Gefahr einer Korrektur aufgrund der veränderten Vorstellungen aus Rom zu entgehen.

Für die Präfation sieht Nr. 42 die Möglichkeit vor, nach dem „Erhebet die Herzen“ – „Wir haben sie beim Herrn“ (...) auf Einladung des Zelebranten aktuelle Motive der Danksagung aus[zu]sprechen.“¹⁰²⁵ Innerhalb des Zentrums der Eucharistiefeier ist also ein besonderer Bezug auf die Anwesenden und so eine Verstärkung der tätigen Teilnahme möglich. Das Hochgebet soll aber „nach den vorgeschriebenen Texten“¹⁰²⁶ gebetet werden. Zentrale Glaubensformulierungen werden damit eigens geschützt. Freie Formulierungen, die über den Dank hinausgehen, sollen also nicht die Wandlung begleiten.

Welche Gruppen?

Im Anschluss an die Veröffentlichung der Richtlinien entstand eine kurze – nicht auf die Sprache bezogene – Diskussion über ihre Anwendung. Der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner forderte 1972 Messen im „kleinen Kreis“ besonders für Jugendliche und junge Erwachsene. Sie sollten als Ergänzung zur Gemeindemesse als „intensiveres Angebot“ stattfinden, damit eine für die Teilnehmenden passgenaue Feier gelingen kann. Dies sei eine empirisch belegte Möglichkeit, einige Jugendliche für eine Feier der Liturgie zu begeistern, die den Weg in die Gemeindemesse nicht finden.¹⁰²⁷

Der Liturgiewissenschaftler Joseph Steiner sah die Bildung fester Kleingruppen kritisch, sofern sie keinen Kontakt zur Gemeinde hielten. Es sei zwar sinnvoll, besondere Angebote, wie liturgische Bildung oder Gottesdienste, in einem solchen Rahmen zu machen, jedoch dürfte dies nicht dazu führen, dass „die engagiertesten Kräfte der Gemeinde von ihnen in den Privatraum absorbiert werden“.¹⁰²⁸ Wenn diese Gefahr vermieden werde, könnten aus sol-

¹⁰²⁵ Deutsche Bischofskonferenz, Richtlinien für Gruppenmessen, 171.

¹⁰²⁶ Deutsche Bischofskonferenz, Richtlinien für Gruppenmessen, 171.

¹⁰²⁷ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 101f.

¹⁰²⁸ Georg Sporschill /Joseph Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, in: LJ 22 (1972) 117–131, hier: 129. Hier handelt es sich um einen gemeinsamen Artikel, der trotzdem die einzelnen Positionen der beiden Autoren erkennen lässt.

chen Gruppen gute Anregungen für die Gottesdienstgestaltung der Gemeinde erwachsen.¹⁰²⁹ Zudem zeigte das Bedürfnis nach solchen Gottesdiensten, was für die Liturgie der Gemeinde zu beachten war: die Menschen suchten nach Gelegenheiten, zur Ruhe zu kommen, zu meditieren, ihren Gefühlen nachzuspüren und Ausdruck zu verleihen. Deswegen sollte darauf geachtet werden, die Menschen nicht nur rational anzusprechen, sondern die Feier auch räumlich, musikalisch und sinnlich zu gestalten.¹⁰³⁰ Die Zugeständnisse und Gestaltungsvorschläge für einzelne Gruppen wurden also immer auch in Beziehung zur Gemeindeliturgie gesetzt und leisteten so einen allgemeinen Beitrag zur Gestaltung der Liturgie. Insgesamt drehte es sich bei der Diskussion um die Gruppenmessen eher um konkrete, meist sichtbare Gestaltungselemente und Änderungsmöglichkeiten am Ritus. In Bezug auf die Sprache wurde gefordert, dass der Priester die Möglichkeit erhalten solle, einige Gebet zu paraphrasieren.¹⁰³¹ Weiter lieferte dieser Teil der Debatte keinen essentiellen Beitrag für die hier geführte Untersuchung.

Zusammenfassung

Der Blick auf die Sonderregelungen für bestimmte Gruppen zeigt, dass für die Gestaltung der Messen mit Kindern auch von Rom aus ein freier Umgang mit den Texten der Liturgie möglich sein konnte. Die Erstellung einer lateinischen Vorlage für ein Hochgebet, das in dieser Form ausdrücklich nicht für die Liturgie vorgesehen war, sondern lediglich als Basis für volkssprachliche Hochgebete dienen sollte, erscheint aus heutiger Sicht revolutionär. Deswegen taucht das Beispiel auch in der weiteren Diskussion immer wieder auf. Hier zeigt sich die Ortskirche als wesentliche Gestaltungskraft der Liturgie, denn erst durch sie entsteht das Gebet. Die Umsetzung der Liturgiekonstitution gelingt in diesem Bereich also sehr gut. Für den Bereich der Gruppenmessen muss-

¹⁰²⁹ Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 129. Joseph Steiner bezieht sich hier ausdrücklich auf den Erlebnisscharakter des Gottesdienstes, seine spontane und situationsgerechte Gestaltung.

¹⁰³⁰ Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 131.

¹⁰³¹ Vgl. Franz Nikolasch, Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs, in: LJ 20 (1970) 40–52, hier: 46.

ten die großzügigen Freigaben aus der Verantwortung der Bischöfe kommen, da es keine zentrale Regelung für die gewünschten Bereiche gab. Daraus resultierte die erste Möglichkeit eines freien Formulierens der Orationen der Liturgie. Die Richtlinien wurden allgemein als eine kluge Regelung bewertet, die die Gläubigen zufrieden stellte.

Insgesamt zeigen die Entwicklungen in diesem Bereich, dass eine katholische Einheit mit einer vielfältigen Liturgie, die unter der Verantwortung der Bischöfe gestaltet wird, in den ersten zehn Jahren nach dem Konzil durchaus gewünscht und angestrebt war.

3.3.6. Kritik an der Umsetzung des Konzils

Die Änderung der Sprache des Gottesdienstes war anfangs das deutlichste Kennzeichen der Liturgiereform nach dem Konzil. Schneller, als es vor und während des Konzils absehbar war, wurde die Volkssprache für alle Teile der Liturgie zugelassen. Gegen diese Auslegung und Umsetzung von SC regte sich Widerspruch – allerdings nicht ohne eine leidenschaftliche Verteidigung der Reformbefürworter zu provozieren.

Vor allem aus traditionalistisch orientierten Gruppen, wie der internationalen Föderation „Una Voce“,¹⁰³² die sich als Reaktion auf die Änderungen durch die Liturgiereform gründete, kam Kritik. Ihr Gründungspräsident Eric M. de Saventhem kategorisierte verschiedene Entwicklungen nach dem Konzil als „parakonziliär“. Obwohl er betonte, dass dies keine Wertung sei, sprach er dennoch wertend von „parakonziliären Abwegen“ und der „radikalen Vernakulisierung der Liturgie“. Letztere beklagte er für die Teile der Messe, die er nicht als belehrend, sondern als „Feier“ ver-

¹⁰³² Diese Vereinigung wollte zunächst nur zur Förderung und Pflege der lateinischen Sprache in der Liturgie beitragen und begann später auf den Gebrauch der vorkonziliaren Liturgie, den sogenannten „usus antiquus“, hinzuwirken. Zu diesen Gruppen siehe: Hans Bernhard Meyer, *Una Voce – Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil*, in: *BiLi* 40 (1967) 331–348, besonders: 334–343; Karl Rahner, *Radioansprache Professor P. Karl Rahners SJ: „An besorgte katholische Priester und Laien“*, in: *Nunc et semper* 100 (1967) 6–11; Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 299–325; „Traditionalistenbewegung“ in: Herbert Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg 2000, 629f.

stand.¹⁰³³ Er versuchte also zu argumentieren, dass die Wesensbeschreibung der Liturgie, wie sie *Sacrosanctum Concilium* gab, nur auf bestimmte Teile der Feier anwendbar sei – was sich nicht mit dem Konzilsdokument deckt. Er wandte sich gegen eine Überbetonung der „gemeinschaftlichen Teilnahme“, da sie „die dem sakralen und geheimnishaften Charakter der Liturgie geschuldete Ehrfurcht“ beschneiden könnte.¹⁰³⁴ Und zeigte bereits darin seine grundsätzliche Opposition zu den Grundsätzen der Liturgiekonstitution. Ähnlich lautende Kritiken zur Liturgiereform wurden in der Zeitschrift „Gottesdienst“ nur knapp in der Randspalte erwähnt. Die Redaktion begnügte sich damit, die Autoren von besonders polemischen Artikeln durch die kommentarlose Zusammenfassung ihrer eigenen Wortwahl zu entlarven.¹⁰³⁵ Hans Bernhard Meyer antwortete treffend auf solche Thesen: „Demgegenüber darf man wohl sagen, daß von den Una Voce-Bewegungen unter dem Schein eines legitimen Anspruchs zumeist Forderungen erhoben werden, die weder von der Sache her gerechtfertigt sind, noch den gottesdienstlichen Bedürfnissen der meisten Gemeinden

¹⁰³³ Vgl. Saventhem, *Una voce – nunc et semper?*, 125. Kritischer und mit einer eindeutigen Abwertung der Zulassung der Volkssprache für den Kanon: ebd., 129f.

¹⁰³⁴ Vgl. Saventhem, *Una voce – nunc et semper?*, 125. Als Zeichen der „Überbetonung der Gemeinschaft“ galt manchen die Zelebrationsrichtung. Sie wurde in der Umsetzung der Liturgiereform zum Volk hin ausgerichtet und als eines der Kennzeichen der Liturgiereform verstanden. Vor allem im Zuge der Diskussion um eine „Reform der Reform“ wurde diese Entscheidung in Frage gestellt. – Ähnlich wie Klaus Gamber stellte de Saventhem ohne genauere Begründung die These auf, dass die Kirche nur dann würdig wäre, liturgische Reformen durchzuführen, wenn sie einmütig den Glauben lebe, was in der gegenwärtigen Krise nicht der Fall sei. Vgl. Saventhem, *Una voce – nunc et semper?*, 138f.

¹⁰³⁵ Vgl. Dialog, in: Gd 3 (1969) 31. Unter der Rubrik „Berichte“ zitiert man aus dem 33. Rundbrief der „Una Voce“ vom Januar 1969: „Auf nur einer halben Seite dieses Artikel [gegen die Dialogbereitschaft, *Anm. d. Verf.*] finden sich folgende Ausdrücke: ‚... teuflische Weltanschauung... Vorantreiber... Verfälscher... lauernd, die Pfeile des Irrtums im Köcher...diabolische Solidarität (...).‘“ Ähnlich werden auch andere Meldungen aus dem traditionalistischen Bereich kommentarlos abgedruckt. Vgl. *Una-voce-Programm* erweitert, in: Gd 4 (1970) 33.

entsprechen.“¹⁰³⁶ Die der Liturgiereform freundlich gesonnen Theologen bemühten sich also anfangs noch, die Argumente der traditionalistisch Orientierten zu entkräften. Umso mehr sichtbar wurde, dass diese Bemühungen fruchtlos blieben, verlegte man sich darauf, solchen Meinungen nicht zu viel Aufmerksamkeit zu schenken.

Der Kirchenrechtler Georg May, ein weiterer Reformkritiker, vertrat in einem Heft der Schriftenreihe der „Una Voce Deutschland“ die Auffassung, dass die „Umwälzung“ der liturgischen Verhältnisse nicht im Interesse der Konzilsväter gewesen sei. Als Triebfeder dieser Fehlentwicklung sah er die ungenaue Auslegung einiger Beschlüsse, die nur als Anregungen, aber nicht als verbindliche Norm gesehen wurden.¹⁰³⁷ In diesem Sinne zweifelte er an der rechtlichen Verbindlichkeit der Ausführungsbestimmungen der Liturgiekonstitution, insofern sie seiner Meinung nach über die Konstitution selbst hinausgingen oder ihr widersprachen. Dafür sei eine klare Abgrenzung vom Konzil nötig, also die explizite Schaffung von neuem Recht durch die römischen Kongregationen mit ausdrücklicher Bestätigung durch den Papst.¹⁰³⁸ Dass die Beschlüsse des Konzils wie ihre Ausführungsbestimmungen die ausdrückliche Zustimmung des Papstes hatten, ignorierte May also.

Hans Bernhard Meyer wandte gegen die rechtlichen Bedenken von Georg May ein, dass es „verfehlt und unkirchlich“ war, die Umsetzung der Liturgiereform als Verstoß gegen das Konzil zu bewerten, auch wenn nicht alles durch den Buchstaben der Konzilsdokumente gedeckt war. Er bezweifelte, dass sich Mays Behauptungen beweisen ließen, da „Konzilien nicht Endstationen, sondern Marksteine am Weg der durch die Geschichte pilgernden Kirche sind.“¹⁰³⁹ Das Unbehagen lag zudem nicht in den rechtlichen Fragen, sondern entsprang aus der Situation des Gottesdienstes. Hier fand vieles noch nicht den richtigen Platz, da es zu lange keine Veränderungen gegeben hatte. Manches wurde zu schnell

¹⁰³⁶ Hans Bernhard Meyer, *Una Voce – Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil*, in: BiLi 40 (1967) 331–348, hier: 346.

¹⁰³⁷ Vgl. May, *Der Gebrauch der Volkssprache*, 3.

¹⁰³⁸ Vgl. May, *Der Gebrauch der Volkssprache*, 4.

¹⁰³⁹ Meyer, *Beharrung und Wandel*, 104.

geändert und war ungewohnt oder zu wenig erklärt, woraus ein Unbehagen entstand, das in rechtlichen Einsprüchen seinen Niederschlag fand.¹⁰⁴⁰ Denen, die durch die erneuerte Ordnung der Liturgie Zeiten der Stille in der Messe vermissten, stimmte Hans Bernhard Meyer teilweise zu. Er wies aber darauf hin, dass der Ort der persönlichen Frömmigkeit nicht die Messe sei, die hauptsächlich als Ort des gemeinsamen öffentlichen Dienstes fungiert.¹⁰⁴¹ „Daher muß sich der einzelne den Erfordernissen dieses Dienstes vor Gott unterordnen.“¹⁰⁴² Die Befürworter der Reform verstanden durchaus das allgemeine Unbehagen mit der Situation des Gottesdienstes und empfanden Kritik prinzipiell als berechtigt. Der „Gegenseite“ ging es aber letztlich nicht um einige Feinheiten der Ausführung, sondern oft um die generelle Ablehnung der Änderungen und mit ihnen des konziliaren Liturgieverständnisses. Meyer versuchte die Situation dadurch zu erklären, dass man sich zu lange vor Reformen gescheut habe. Diese waren jedoch durch die Entwicklung der Welt gefordert und man hatte sich entschieden, dieser Forderung zu entsprechen. So war man in diese Situation gekommen, in der es noch keine befriedigenden Lösungen für die alten, zur Gewohnheit gewordenen Probleme gab. Diese musste man jetzt schnell lösen, wenn man die anstehenden Aufgaben überhaupt noch bewältigen können wollte.¹⁰⁴³ Durch die lange Geschichte der Verweigerung gegen Veränderungen war der Eindruck entstanden, fast alles gehöre zu den „Wesenselementen“ der Liturgie. Daher war es für viele Gläubige nach dem Konzil schwierig, die Veränderung der wandelbaren Teile zu akzeptieren.¹⁰⁴⁴ Neben allem Verständnis für die schwierige Situation warben die reformfreundlichen Kräfte also dafür, sich von diesen Schwierigkeiten nicht verunsichern zu las-

¹⁰⁴⁰ Vgl. Meyer, Beharrung und Wandel, 105–107.

¹⁰⁴¹ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 76.

¹⁰⁴² Meyer, Lebendige Liturgie, 77.

¹⁰⁴³ Vgl. Meyer, *Una Voce – Nunc et semper?*, 344. Später ähnlich: Häußling, Liturgiereform, 43.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 73. „Ein ‚leicht verständlicher‘ Gottesdienst könne viel ‚unbequemer‘ und fordernder sein als ein reichlich unverbindliches, weil unverstandenes Stück ‚abendländischer Kultur‘!“ Ebd., 91.

sen. Sie wünschten sich vergeblich konkrete Verbesserungsvorschläge aus dem Lager der kritischen Stimmen.¹⁰⁴⁵

Heinrich Rennings sagte gegen die Kritik an der umfangreichen Verwendung der Volkssprache, dass SC 36 und SC 54 nicht festlegten, wie weit jene für die Liturgie zugelassen werden konnte. Diese Artikel enthielten dem Buchstaben nach keine Beschränkung.¹⁰⁴⁶ Die Formulierung „*quae ad populum spectant*“ erstreckte sich auch auf Teile, die allein vom Priester vorgetragen werden.¹⁰⁴⁷ Georg May wandte ein, dass ein Nebeneinander von Deutsch und Latein, wie es vor dem Konzil für Messen mit dem Volk im deutschen Sprachgebiet gestattet war, vollkommen ausgereicht hätte, denn das Volk solle ja nur am „äußeren Ablauf der

¹⁰⁴⁵ Mit Blick auf die verschiedenen Una-Voce-Gruppen sagte Meyer: „Hierdurch ergeben sich für die Gegner des Neuen viele Ansatzpunkte für eine im Einzelnen durchaus berechtigte Kritik, die aber nur förderlich wäre, wenn sie auf die Gewinnung gültiger Formen abzielte. Für die Bewahrung oder gar Wiederherstellung des Gestrigen zu plädieren, ist ein Unterfangen, das (...) von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.“ Meyer, *Una Voce – Nunc et semper?*, 344.

¹⁰⁴⁶ Auch die Erläuterungen im Konzil hatten keinen Teil der Messe von der Volkssprache ausgeschlossen. Vgl. Rennings, *Instruktion*, 20f; ebd., 136; Jungmann, *Ende der Kanonstille*, 220f. Im Bezug auf den Gebrauch der Volkssprache für den Kanon sagt auch Kardinal Giacomo Lercaro, einer der vier Konzilsmoderatoren: „Das entspricht den Grundsätzen der Liturgiekonstitution, die für das Prinzip des Gebrauches der Volkssprache in der Liturgie keine Grenze gesetzt hat.“ Lercaro, *Pläne und Sorgen um die Liturgiereform*, 442. Weiter schrieb er in seinem Brief an die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen vom Juni 1967: „Nach der Festsetzung des Erstanfanges (vgl. die Instruktion *Inter Oecumenici* Nr. 57 und 61) und der Ausdehnung der modernen Sprache auf die Präfation (27. April 1965) ist das der letzte Schritt in der stufenweisen Ausdehnung der Volkssprache. Man braucht nun nicht mehr allzu oft von einer Sprache zur anderen während einer Feier überzugehen; und das wird gewiß als entsprechend empfunden werden. Insbesondere wird das Eucharistische Hochgebet dadurch an Würde gewinnen.“

¹⁰⁴⁷ Vgl. Rennings, *Instruktion*, 137. Ähnlich später: Heinz, *50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“*, 231. Letztlich gebe es kein Element der Messe, das die Gläubigen nicht angehe und daher von ihrem Verständnis ausgeschlossen werden könne, so auch das Fazit Bugnini. Da einmal anerkannt worden war, dass für das Verstehen der Liturgie die Volkssprache nützte, wäre eine Grenzziehung innerhalb der Feier kaum nachvollziehbar gewesen. Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 133f.

Meßfeier beteiligt werden“.¹⁰⁴⁸ Er zeigte so seinen Dissens zum Verständnis des Konzils von tätiger Teilnahme und ein Festhalten an der vorkonziliaren kultischen Definition der Liturgie,¹⁰⁴⁹ die sich vor allem auf die äußere Handlung bezog. Entsprechend lehnte er die Freigabe weiterer Messteile für die Volkssprache mit der Begründung ab, dass diese eigentlich dem Priester zukämen, was auf ein fragwürdiges Verständnis des Trägers der Liturgie hinweist.¹⁰⁵⁰

Eine repräsentative Umfrage der deutschen Bischöfe von 1966 zeigte, dass mit über 70 Prozent die Mehrheit der Gläubigen bzw. Messbesucher/innen diese Meinung nicht teilte, sondern den verstärkten Einsatz der Volkssprache bevorzugte – ihnen standen gut 18 Prozent gegenüber, die die alte Form bevorzugten, knapp 10 Prozent waren unentschlossen.¹⁰⁵¹ Auch die eigene Umfrage der Una-Voce-Föderation zeigte, dass 45 Prozent der deutschen Katholiken in allen Messen die deutsche Sprache hören wollten, demgegenüber standen 39 Prozent („vor allem Akademiker“), die sich auch Messen ganz auf Latein wünschten.¹⁰⁵² Da die Zahl der

¹⁰⁴⁸ May, Der Gebrauch der Volkssprache, 9. Ebenso sprach er von der „äußeren, tätigen Teilnahme des Volkes an der Feier der hl. Messe“, und bekräftigte: „Denn mit den in Deutschland ausgebildeten Formen war allen berechtigten Forderungen nach stärkerer äußerer Beteiligung des Volkes (nur um diese geht es) Genüge geleistet (...)“ Ebd., 9f.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. I 6. Siehe auch das Kapitel: „2.4. Liturgie als Interaktion zwischen Gott und Mensch“.

¹⁰⁵⁰ Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 11. Konkret erwähnt er Begrüßung, Dialogformeln und das Vaterunser mit Einleitung und Embolismus sowie mit Einschränkung die Akklamationen. Auch die Teile des Propriums will er von Vertretern des Volkes wie Vorbeter und Schola gesprochen bzw. gesungen wissen und nur, wenn diese nicht verfügbar sind, dem Volk selbst überlassen. Damit ist offenbar, dass May weder für die tätige Teilnahme noch bei der Trägerschaft der Liturgie mit dem Verständnis des Konzils übereinstimmt, da er die direkte Teilnahme des Volkes, wo es nur geht, einschränken wollte.

¹⁰⁵¹ Vgl. Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 44.

¹⁰⁵² Vgl. Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 46. Abgesehen von ihrer zweckgefärbten Formulierung, ist die Fragestellung der Umfrage unglücklich, weil sie keinerlei Rückschluss auf die gewünschte Häufigkeit dieser Messen zulässt, deren Festlegung im Sinne der Föderation gewesen wäre. (Vgl. ebd., 47) Die Frage lautete: „Nun hört man oft, daß doch möglichst in

Gläubigen, die Messen mit lateinischer Gebetssprache besuchten, nicht stieg, sondern dem gleichen fallenden Trend folgte wie der allgemeine Messbesuch, ist davon auszugehen, dass der von der Una-Voce-Föderation behauptete Bedarf nicht existierte.¹⁰⁵³ Das Bedürfnis nach und die Zufriedenheit mit der Volkssprache in der Liturgie war also keineswegs eine konstruierte Behauptung, sondern eine statistisch beweisbare Mehrheitsmeinung unter den Gläubigen.

Trotzdem gab es von traditionalistisch geprägter Seite Behauptungen, die Konzilsbeschlüsse seien nur durch Taktieren zu Stande gekommen.¹⁰⁵⁴ Mit Hinweis auf Umfang und Dauer der Konzils-vorbereitungen sowie des Konzils selbst verdeutlichte dagegen Heinrich Rennings, dass die Liturgiekonstitution – trotz der einen oder anderen Schwäche – sorgfältig ausgearbeitete Entscheidungen enthielt, die keinem Zufall entsprangen.¹⁰⁵⁵ Treffend fasste er zusammen: Aus der Argumentation der Unzufriedenen und Gegner der Umsetzung der Liturgiereform wie auch ihrer Fixierung auf die Sprachenfrage ließe sich eher ablesen, dass sie die Grundentscheidungen des Konzils nicht begriffen hätten.¹⁰⁵⁶

Der Reichtum der Sprachen, so Meyer, könnte zum besseren Verständnis des Glaubensgeheimnisses beitragen, da jede Sprache aus

allen Messen deutsch gebetet werden soll. Finden Sie das richtig, oder meinen Sie, daß es weiterhin auch Messen geben soll, die wie früher ganz auf lateinisch gelesen werden?“ Ebd., 46.

¹⁰⁵³ Vgl. Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 47.

¹⁰⁵⁴ May argumentierte, eine Mehrheit für die getroffenen Beschlüsse sei kaum vorstellbar, hätten die deutschen Bischöfe nicht versäumt ihren Konzilskollegen die in Deutschland praktizierte Variante des Nebeneinanders der Sprachen mitzuteilen. Vgl. May, Der Gebrauch der Volkssprache, 9.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Rennings, Aus Treue zur Tradition, 148. „Absurd muß schließlich auch der Verdacht erscheinen, ein großer Teil der Stimmberechtigten habe gar nicht recht gewußt, um was es eigentlich gehe.“

¹⁰⁵⁶ Vgl. Rennings, Aus Treue zur Tradition, 148f. Konkret sprach er die „Mehr-Latein-Gruppen“ der Una Voce sowie „amerikanische Traditionalisten“ an. Heinrich Rennings urteilte über die Bemühungen der verschiedenen Una-Voce-Gruppen: „Von dem Geist und Sinn der Liturgiekonstitution und ihrer Vorstellung von den Zielen der liturgischen Erneuerung ist weit entfernt, wer die Reform in einem so übertriebenem Maß auf die Sprachenfrage fixiert und Kampfbünde für mehr Latein in der Liturgie gründet.“ Rennings, Zu den Verlautbarungen vom 30. 9. 1966, 51f.

ihrem speziellen Wortschatz und kulturellem Hintergrund einzelne Dinge besonders gut verstehen und ausdrücken könne.¹⁰⁵⁷ Daher entfalte sich „[e]rst durch den Gedankenaustausch zwischen Menschen verschiedenster Kulturen (...) die Glaubenswahrheit in ihrer ganzen Tiefe und Fülle (...).“¹⁰⁵⁸ Das Problem der Übersetzung des Glaubens trat nicht erst in der Liturgie auf. Schon in der Glaubensunterweisung konnte man nicht auf die Begriffe der Volkssprache verzichten, die erst allmählich den exakten Ausdruck fanden.¹⁰⁵⁹ So müsste sich nach Ansicht Altfrid Kassings aus einer zunächst „bloß ‚übersetzten‘ Liturgie“ später eine eigene, für die konkrete Gemeinde auch sprachlich passende bzw. angepasste Feier entwickeln, die auch in ihrer Vortragsform den sie umgebenden Menschen bzw. ihrer Kultur entsprach.¹⁰⁶⁰ Die reformfreundlichen Liturgiewissenschaftler wurden nicht müde, die Vorteile und Notwendigkeit der Volkssprache zu betonen. Dies entsprach zwar ausdrücklich keiner Ablehnung des Latein, aber man wollte die eben errungene Freiheit zur Nutzung der Volkssprache auf keinen Fall aufgeben und verteidigte sie entsprechend vorsorglich. Allen war klar, dass es einer weiteren Entwicklung der liturgischen Sprache bedurfte, um eine zufriedenstellende Feier der Liturgie erreichen zu können.

Ecclesia semper reformanda

Rennings bekräftigte mit einem kurzen Durchgang durch die Kirchengeschichte die Notwendigkeit, Legitimität und zugleich Tra-

¹⁰⁵⁷ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 87f.

¹⁰⁵⁸ Meyer, Lebendige Liturgie, 88.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Meyer, Lebendige Liturgie, 89.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie, 456f. „Die Echtheit des Vollzuges in der jeweiligen Versammlung wird dabei wichtiger sein als die Beibehaltung einer in früherer Zeit, in anderem sprachlichen und gesamt-menschlichen Lebensraum entwickelten Gestalt der ganzen Feier als formaler Einheit.“ Ebd., 456. Kassing weist darauf hin, dass die Meinungen über die angemessene Weise des Lesungsvortrags (gesungen – gesprochen im „Leseton“ – natürlich gesprochen) gespalten seien und bietet auch selbst keine Lösung dafür an. Der gesungene Vortrag oder ein bestimmter Vortragston, der noch in der Antike wichtig gewesen sei, seien nicht mehr die einzige und somit verpflichtende Möglichkeit etwas hervorzuheben. Eine Abwechslung zwischen verschiedenen Stilmitteln innerhalb einer Feier sei inzwischen eine „Selbstverständlichkeit“. Vgl. ebd., 457.

ditionsgebundenheit des Grundsatzes „*Ecclesia semper reformanda*“, dem auch die (nach-)konziliare Liturgiereform verpflichtet war, weil sie zur Erfüllung der Sendung der Kirche beitrug.¹⁰⁶¹ Zugleich betonte er, dass die Liturgiekonstitution ekklesiologischen Charakter habe und haben musste, weil die Liturgie das Abbild der ganzen Kirche ist und daher nicht für sich allein reformiert werden konnte. In diesem Sinne sah er die (noch zu stärkende) tätige Teilnahme als Abbild der Beteiligung der Gläubigen am „gesamten Leben der Kirche“ und umgekehrt.¹⁰⁶² SC zeigte die bei vielen in Vergessenheit geratene Vielfalt der Kirche – in Treue zur eigenen Tradition – und ermöglichte so die notwendigen Anpassungen in Liturgie und Kirche, beispielsweise in Bezug auf die verschiedenen Kulturen und ihre sich wandelnden Anforderungen.¹⁰⁶³ Damit kam es zur „generelle[n] Wiederanwendung des Prinzips der ‘lebendigen Liturgie’“. ¹⁰⁶⁴ Die Gegner einzelner Reformschritte fragte er, ob ihr Festhalten an einigen äußeren Riten nicht eine Form „heidnischen Aberglaubens“ war.¹⁰⁶⁵ Ähnlich äußerten sich auch andere, die Ablehnung und Widerstand gegen die Reform vor allem von Menschen vermuteten, die die Liturgie als „Brauchtum und Folklore“ sahen und den Anspruch der reformierten Liturgie als „lästig“ empfanden – selbst aber nicht bereit

¹⁰⁶¹ Vgl. Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 149f. In dieser Aussage lässt sich eine Grundeinstellung Rennings' erkennen, deren Umsetzung er fast sein ganzes Schaffen und theologisches Werk widmete. Vgl. Klöckener, Heinrich Rennings (1926–1994), 951. Ebenso stellten den Zusammenhang mit „*ecclesia semper reformanda*“ später her: Kaczynski; *Theologischer Kommentar*, 89; Faggioli; *True reform*, 131.

¹⁰⁶² Vgl. Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 156.

¹⁰⁶³ Vgl. Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 149f. Rennings wies ausdrücklich darauf hin, dass neue Formen keine Abwertung der vorhergehenden darstellten, sondern lediglich eine Anpassung an neue Notwendigkeiten. Deswegen dürfte auch keine (historisch bedingte) Form für absolut bzw. richtig erklärt werden. Vgl. ebd., 152f.

¹⁰⁶⁴ Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 152. „(...) das heißt der Kongruenz der liturgischen Ordnungen, die Lebensausdruck der Kirche sind, mit der jeweiligen geschichtlichen Gestalt, zu der die Kirche auf ihrer Pilgerschaft von dem ihr verheißenen und geschenkten Geist gerufen wird.“ Damit diese Änderungen für die Gläubigen zugänglich und fruchtbar werden, bedurfte es ausreichender Erläuterungen, die noch vielerorts fehlten. Vgl. ebd., 153f.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Rennings, *Aus Treue zur Tradition*, 155.

waren, substantiell zum „Selbstvollzug der Kirche bei[zu]-tragen“. ¹⁰⁶⁶ Besonderen Ärger verursachte die Agitation durch das Zitieren veralteter Aussagen, deren Zusammenhänge sich inzwischen völlig verändert hatten. ¹⁰⁶⁷ „Die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Erneuerung der Kirche ist vom Konzil anerkannt und bejaht worden. (...) Das müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß tatsächlich das Konzil die Absicht hatte, zu reformieren und der Auffassung war, daß Dinge da sind, die reformiert werden müssen.“ ¹⁰⁶⁸ Lengeling betonte, dass ein Großteil der traditionalistischen Kritik aus einer Absolutsetzung des Trienter Konzils entsprang, die die tatsächlichen Bedingungen dieses Konzils verkannte und entsprechend „historisch Gewordenes“ mit der „unaufgebbaren Substanz“ der Liturgie verwechselte. ¹⁰⁶⁹

Wie wichtig dem Papst die Verständlichkeit der liturgischen Texte war, zeigte er in seiner Ansprache bei der Generalaudienz am 26. November 1969. Er bezog eindeutig Stellung zur Frage der Volkssprache und beendete damit (vorerst) die Diskussion um ihren Vorrang. Papst Paul VI. forderte „den unvergleichlichen künstlerischen und geistlichen Reichtum“ des Chorals, die Schönheit und Sakralität des Latein zu opfern, um dem ganzen Volk zu ermöglichen, die Gebete zu verstehen. ¹⁰⁷⁰ Die tätige Teilnahme der Menschen war ihm wichtiger als die höchsten kulturellen Werte der überlieferten Liturgie. Die Gläubigen sehnten sich vor allem nach „einem klaren, verständlichen Wort, das übersetzbar ist in ihren Alltag“. ¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁶ Vgl. Rahner und Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 40. Die Gläubigen, die dies taten, hätten die Reform hingegen erfreut aufgenommen.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Rennings, Aus Treue zur Tradition, 160.

¹⁰⁶⁸ Rennings, Aus Treue zur Tradition, 158.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Lengeling, Liturgie in der Krise?, 321. Den Vorwurf, die neue liturgische Ordnung sei „zu rationalistisch und zu wenig bildhaft“, fand er hingegen beachtenswert.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Papst Paul bestätigt: Vorrang der Muttersprache ist endgültig, in: Gd 4 (1970) 3f, hier: 3f.

¹⁰⁷¹ Papst Paul bestätigt, 3f.

Durch diese Aussagen wurde der mit dem Konzil eingetretene Vorrang der Volkssprache aus pastoralen Gründen deutlich,¹⁰⁷² der für einige bis zu diesem Zeitpunkt noch strittig schien. Es ist dem Findungsprozess der ersten Zeit nach dem Konzil zuzurechnen, dass sich dieses Thema in den Vordergrund drängte und teilweise die Diskussion über das Deutsch in der Liturgie überlagerte. Mit dem Erscheinen der Übersetzerinstruktion im Januar 1969 und dem deutlichen Wort des Papstes fokussierte sich die Debatte stärker. Daher wird ab diesem Punkt die Frage „Latein oder Volkssprache“ nicht mehr in die Analyse einbezogen, da sie nicht zum Kernthema der Untersuchung gehört und nur wegen ihrer Vehemenz in der Anfangszeit an dieser Stelle Aufmerksamkeit verdiente. Im weiteren Verlauf der konziliaren Liturgiereform traten die traditionalistisch orientierten Gruppen zudem immer mehr für den Gebrauch der Form der Liturgie ein, wie sie vor dem Konzil gefeiert wurde und nahmen so an der Diskussion über die deutsche Sprache der Liturgie nicht mehr teil.

3.3.7. Vorläufiges Fazit nach den ersten Übersetzungsversuchen: die gehobene Alltagssprache als Orientierungspunkt

Nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium* gab es eine große Euphorie über die neuen Möglichkeiten der Liturgiegestaltung, aber auch eine große Ungewissheit, wie weit die angekündigten Freiheiten tatsächlich gehen würden. Erste Vorstellungen von der Sprache der Liturgie wurden geäußert, blieben aber meist im Abstrakten stecken. Die Frage nach dem Stil der Sprache der Liturgie wurde, entsprechend den Intentionen des Konzils von tätiger Teilnahme und Inkulturation, mit einer Anlehnung an die Alltagssprache beantwortet. Dabei sollte allerdings Rücksicht auf den besonderen Gegenstand der Liturgie genommen werden. Eine Orientierung an der Sprache des Alltags hieß für keine/n der Diskussionsteilnehmer/innen, diese Sprache direkt zu übernehmen. Es sollte also eine gehobene Alltagssprache sein. In der Diskussion ergänzten sich Liturgie- und literaturwis-

¹⁰⁷² So auch: Günter Duffrer, Mit dem Latein am Ende? Zum Wort des Papstes über die Sprache im Gottesdienst, in: Gd 4 (1970) 17–20.

senschaftliche Positionen und wurden von interessierten Laien bestätigt. Nicht allein die Erfahrung des Altarmissale wies in diese Richtung, auch Papst Paul VI. gab sie vor.

Von Anfang an wies man darauf hin, dass die liturgischen Texte unterschiedliche Gattungen hatten und entsprechende Sprachstile verlangten. Im späteren Verlauf der Debatte lag allerdings keine große Aufmerksamkeit auf diesem Thema, sodass es nicht zur Entwicklung eigener Konzepte für einzelne Gattungen kam. Lediglich die Gestaltung der Orationen wurde ausführlicher thematisiert. Für ihre Übersetzung gab es widerstreitende Argumente, ob der knappe Stil vorbildlich oder zu schroff war. Aber auch hier wurde kein eigenes Konzept für die Übersetzung der Orationen entwickelt. Einig waren sich die Liturgiewissenschaftler darin, dass sich die Qualität der Gebete in der Praxis erweisen müsste. Es wurde diskutiert, wie frei man übersetzen durfte, um einen sprachlich guten liturgischen Text auf Deutsch zu erhalten. Einzelne konnten sich vorstellen lateinische Strukturen zu erhalten, andere lehnten dies ab. Am weitesten gingen die Vorstellungen, die die Übersetzungsarbeit als inspirierte Neuschöpfung der liturgischen Texte sahen. Vereinzelt tauchte sogar der Wunsch nach freiem Formulieren in der Liturgie auf. Strittig war die Frage der Fachbegriffe.

Schon in den wenigen Jahren nach dem Konzil zeigte sich, dass die Liturgie- und Sprachwissenschaftler im deutschen Sprachraum – auch aufgrund der praktischen Erfahrungen mit dem Altarmissale – immer mehr zu einer freien Übersetzung tendierten, die sie meist als „Übertragung“ benannten. Darüber hinaus wurden Forderungen nach einer poetischen Qualität der liturgischen Sprache laut. Poetische Verwendung der Alltagssprache oder eine gehobene Sprachqualität für Neuschöpfungen waren die angestrebten Ideale. Andere sahen eine solche Textqualität als Nebenprodukt einer glaubenszentrierten Textarbeit. Ein deutlicher Hinweis, auf die eigene Kraft der Texte, der sich auch in der Gestaltung der Arbeit niederschlagen sollte. Eine Verbindung mit der Spiritualität der Gläubigen war entsprechend auch ein Qualitätsmerkmal für die Texte. Man suchte für die Liturgie also eine gehobene Alltagssprache, die sich im Gebet bewährt haben sollte.

Immer wieder kam eine hohe Wertschätzung der lateinischen Texte zum Ausdruck. Die ersten Übersetzungen zeigten aber schnell die Schwächen der überlieferten Gebete, sodass viele forderten, diese in der Übertragung zu verbessern. Zudem sollten Neuschöpfungen den Bestand der Tradition ergänzen. Dass Übersetzung wie Neuschöpfung der Gebete keine einmalige, sondern eine wiederkehrende Arbeit sein würde, wurde in diesem Zusammenhang permanent betont. Weder sah man sich in der Lage, lange bzw. beständig gültige Ergebnisse zu liefern, noch sah man ein solches Bestreben von den Intentionen der Liturgiekonstitution gedeckt.

Neben der Alltagssprache wurde eine biblische Sprache als Vorbild für die Liturgie gesehen, wobei man sich auf die Sprache des Urtextes bezog und meinte, diese sei – wenn im gleichen Stil übersetzt – allgemein und ohne weitere Erklärung verständlich. Die Sprache sollte entsprechend bilderreich, einfach und knapp gestaltet sein. Dieses eher theologische Paradigma stand für eine zeitlos gültige Ausdrucksweise. Beide Vorbilder – Bibel wie Alltag – drückten die Suche nach einer verständlichen Sprache aus und entsprachen so dem Grundsatz einer lehrreichen, sich dem Menschen zuwendenden Liturgie, wie sie *Sacrosanctum Concilium* beschreibt. Die Bibel wurde bei den ersten Übersetzungsarbeiten des Kanons für die Satzkonstruktionen zur Hilfe genommen, um einen gut formulierten Text zu erhalten. Das Ideal einer selbsterklärenden Sprache stellte sich allerdings schnell als Trugbild heraus.

Die Suche nach dem Deutsch der Liturgie fiel in eine Zeit, die gesellschaftlich und kirchlich von Umbruch, Entkirchlichung und Partikularisierung geprägt war. Das hatte Auswirkungen auf die Sprache. Es existierte weder in der viel beschworenen Alltagssprache noch im liturgischen Bereich ein festes Sprachvorbild. Viele Liturgiewissenschaftler wünschten sich deswegen eine breite Beteiligung an der Diskussion, da ihnen klar war, dass nur durch eine Mitwirkung der Laien Texte entstehen konnten, die der tätigen Teilnahme dienen. Entsprechend sollten auch die Arbeitsgruppen für die liturgischen Texte besetzt sein. Die Organisation der Arbeit war allerdings kein Schwerpunkt der Diskussion über die Sprache der Liturgie.

Aus heutiger Sicht überraschend ist, dass einige schon daran dachten, dass die Texte auch für Nichtgläubige ansprechend sein sollten, um eine Verbindung zur „Realität“ zu halten. Andere sprachen davon, dass die Sprache der Liturgie nicht allgemeinverständlich sein müsste, sondern ihren dezidiert christlichen Charakter beibehalten sollte. Es gab also keine einheitliche Sicht der Gottesdienstfeiernden, nach denen auch nicht genauer gefragt wurde. Die Zielgruppe der Sprache der Liturgie untersuchten die meisten Autoren nicht. Entsprechend blieb die Bestimmung der angestrebten Funktion liturgischer Sprache im Dunkeln. Es ging eher allgemein darum, was gutes Deutsch war und wie wichtig es war, dieses zu verwenden. Diese Teile der Diskussion bezogen sich sehr auf die Sprache selbst und gingen auf ihre theologische Dimension und Funktion nicht ein. Im ersten Abschnitt der Diskussion stand eher die Begründung und Rechtfertigung der Verwendung der Volkssprache im Vordergrund, nicht ihre konkrete Gestaltung. Die relativ isolierte Position, allein die Texte der frühen Christen als Vorbild zu nehmen, wurde stark angegriffen. Auch andere Vorbilder für die liturgische Sprache konnten sich nicht durchsetzen. Die Mehrheit der Wissenschaftler und Laien war sich darin einig, dass die gehobene Alltagssprache der Maßstab sein sollte.

Die Aussagen zeigen das veränderte Konzept der liturgischen Sprache: die Sprache der Liturgie wurde nicht mehr dadurch definiert, dass sie sich vom Alltag abhob, sondern eine Verbindung zum Leben der Menschen herstellen sollte.

Darüber hinaus entstand ein erstes Bewusstsein für die „Ars celebrandi“ des Priesters, da die liturgische Sprache nicht allein zu einer gelingenden Feier der Liturgie führen kann. Die Entwicklungen in den Niederlanden, die wohl als progressivste Umsetzung der Liturgiereform in Europa gesehen werden können, wurden im deutschen Sprachgebiet sehr aufmerksam verfolgt. Sie waren Vorbild und abschreckendes Beispiel zugleich. Man übernahm teilweise Übersetzungen der dort entstandenen Neuschöpfungen, fürchtete aber ungeordnete Verhältnisse. Nach der negativen Antwort auf die kreative Schöpfungstätigkeit dort erlahmte

auch im deutschen Sprachgebiet die Hoffnung auf freiere Gestaltungsmöglichkeiten.

Der Übersetzungsprozess für die neuen Hochgebete entwickelte sich zum Rollenmodell für die Erarbeitung liturgischer Texte im deutschsprachigen Raum. Hier wurde erstmals durchgeführt, was danach zum Muster für die Entwicklung liturgischer Sprache wurde. Die Übersetzungsarbeit unter Beteiligung der interessierten Öffentlichkeit führte zu sehr guten Ergebnissen. Die Arbeit der deutschsprachigen Kommission wurde auch im Vergleich mit poetischen Übersetzungsentwürfen bestätigt. Die bildhafte Ausdrucksweise und die freiere Übersetzung der Hochgebete für Kinder und zum Thema Versöhnung kamen einem volkssprachlich entworfenen Gebet sehr nahe. Sie wurden entsprechend gut angenommen und kaum diskutiert, vor allem nicht mit Bezug auf die Sprache.

Nachdem Rom einige volkssprachliche und lateinische Hochgebete genehmigt hatte, änderte sich die Stimmungslage. Gut angelegte Neuschöpfungen verschwanden durch römisches Verbot in den Schubladen. Positives Gegenbeispiel zu dieser Entwicklung war das sogenannte Schweizer Hochgebet, das durch seinen authentischen Glaubensausdruck eine schöne Sprache erreichte. Die Qualität des Gebets wurde durch seine allgemeine Verwendung bestätigt. Ein Gebet, das als authentischer Ausdruck des Glaubens erlebt wird, wird nicht wegen seiner Sprache in Frage gestellt. Sprache wird nur diskutiert, wenn eine Übertragung als misslungen empfunden wird. Das Thema Hochgebete stagnierte nach vielen approbierten Neuerscheinungen und Ermahnungen zur liturgischen Disziplin seit Mitte der 1970er Jahre weitgehend.

Für zwei Feierformen gab es Sonderregelungen: Die Möglichkeit in Gruppenmessen die Orationen frei zu formulieren, um sie an die gegenwärtigen Verhältnisse anzupassen, gab die Sprache der Liturgie erstmals für die Gestaltung durch den Zelebranten frei. Ähnlich wie später die Kinderhochgebete werden für diesen Zusammenhang die Orationen nur als „Richtungsangabe“ definiert, die nicht den Wortlaut vorgeben. Die öffentliche theologische Diskussion der 1970er Jahre nahm dies schweigend zur Kenntnis. Bis heute ist diese Freigabe außerordentlich wichtig. Zu beachten

ist, dass es sich dabei um eine Erlaubnis der Ortskirche handelte, die erfolgreich auf ein lokal aufgetretenes Bedürfnis reagierte.

Für Kindermessen beschrieb man die angemessene liturgische Sprache als einfach und konkret. Bald bemerkte man, dass eine „kindische“ Ausdrucksweise eher kontraproduktiv und dass eine gelegentliche gezielte „Überforderung“ durch Fachbegriffe durchaus sinnvoll war, um die Kinder an die Vollformen der Liturgie heranzuführen. Das Kindermessdirektorium zeigte, dass es vor allem auf eine gute Textauswahl ankommt, und ermöglichte begrenzt Umformulierungen der Orationen. Es ist bemerkenswert, dass die Übersetzungsanweisung für die Kinderhochgebete nur den volkssprachlichen Text als Gebet wahrnimmt. Der lateinische Text ist nur eine Vorlage. Auch ekklesiologisch ist dies bemerkenswert. Hier zeigt sich die Ortskirche wirklich als Kirche, denn erst durch ihr Handeln wird der Text zum Gebet. Die Zugeständnisse und Vorschläge für einzelne Gruppen, wie auch deren Feiern selbst, stehen in Beziehung zur Gemeindeliturgie und leisten einen Beitrag zu ihrer Feier. Darüber hinaus präzisieren sie das Wesen der Liturgie, das sich – entsprechend der Liturgiekonstitution – als anpassungsfähig für konkrete Herausforderungen zeigt.

Auch konservative Stimmen beteiligten sich an der Diskussion über die Sprache der Liturgie und begannen Einfluss zu nehmen, um die Reformen und ihre ekklesiologischen Konsequenzen in ihrer Entfaltung zu beschränken. Die Kritik an der Umsetzung des Konzils wandte sich vor allem gegen die vollständige Zulassung der Volkssprache für die Liturgie. Ihre Argumente lassen auf eine grundsätzliche Opposition zu den Grundsätzen und Zielen der Liturgiekonstitution schließen. Sie verursachten entsprechend leidenschaftliche Gegenreden der Reformbefürworter. Anfangs bemühten sich letztere noch, die Argumente der traditionalistisch Orientierten zu entkräften – auch wenn man einzelne Kritikpunkte als berechtigt empfand. Da diese Bemühungen aber fruchtlos blieben, schenkte man solchen Meinungen nicht mehr viel Aufmerksamkeit. Fern der Bedürfnisse der meisten Gläubigen gab es von traditionalistischer Seite kaum konstruktive Vorschläge zur deutschen Sprache in der Liturgie. Die Kritik blieb in einer grundsätz-

lichen Opposition zur Volkssprache stecken und ist daher für den weiteren Verlauf der theologischen Diskussion nicht interessant.

Die Diskussionsteilnehmer waren vor allem die Akteure der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse – also meist Mitarbeiter, besonders Leiter, der Arbeitsgruppen, die sich mit diesen Fragen beschäftigten. Fachliche wie religiöse Laien ergriffen ebenfalls das Wort und wurden teilweise stark beachtet. Es fällt auf, dass viele Autoren eher darauf aus waren, ihren eigenen Standpunkt kundzutun, als in einen Diskurs mit anderen einzutreten. Daher standen die meisten Positionen relativ unvermittelt nebeneinander.

Die vielfachen Forderungen nach einer spirituell geprägten Erarbeitung der Übersetzung verhallten angesichts des Zeitdrucks, unter dem man meinte, Ergebnisse liefern zu müssen. Dieser Druck wurde durch Alleingänge der Geistlichen und den Entwicklungen in den benachbarten Niederlanden verstärkt. Die Angst vor Kontrollverlust führte in der folgenden Zeit zu einer schnellen Überarbeitung und Übersetzung des Messbuchs. Praktische Übersetzungsvorschläge beendeten rasch die theoretische Diskussion über die liturgische Sprache.

3.4. Comme le prévoit (25. Januar 1969) – das Prinzip der Übertragung

Die Beratungen über die erste Übersetzerinstruktion begannen im April 1968.¹⁰⁷³ Es fällt auf, dass im Gegensatz zu den vorangegangenen Instruktionen und Ausführungsbestimmungen hier keine zeitgenössischen Kommentare und Auslegungen erschienen. Die Begründung ist vermutlich darin zu suchen, dass die Autoren der bisherigen Kommentare größtenteils in den Übersetzergruppen für das deutsche Messbuch vertreten und so eher mit der Ausführung als der Auslegung der Instruktion beschäftigt waren. Vor allem stellte die Übersetzerinstruktion aber die Bestätigung der dominierenden reformfreundlichen Position der bisher geführten Diskussion dar. Daher war es für die Protagonisten nicht sinnvoll, die bereits präsentierte Argumentation zu wiederholen, zumal sie mit der Übertragungsarbeit beschäftigt waren. Die Arbeitsanweisungen waren für die meisten so eindeutig, wie es das Consilium bei

¹⁰⁷³ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 198.

der Veröffentlichung der Instruktion angestrebt hatte (DEL 1203), und verlangten daher keine weitere Auslegung.

Die Notwendigkeit der Erprobung der liturgischen Texte, die man in der vorangegangenen Diskussion betont hatte, machte es nicht nötig, zuerst ein Sprachkonzept zu erstellen, bevor man sich an die Übersetzungsarbeit machte – die man den Vorgaben der Instruktion entsprechend präziser als Übertragungsarbeit beschreiben müsste. Bei der Übersetzung der Hochgebete hatte man bereits die Erfahrung gemacht, dass ein Konzept nicht der Weg zu einer gelungenen Formulierung der Gebete war. Durch die Beteiligung der interessierten Öffentlichkeit ließen sich die Texte am besten fertigstellen. So wurde das Prinzip der tätigen Teilnahme auf die Erstellung der liturgischen Bücher ausgeweitet. Man fand durch praktische Erfahrung im Gebet die richtigen Formulierungen.

3.4.1. Aussagen der Instruktion

Die erste Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit*¹⁰⁷⁴ (DEL 1200–1242) erschien mit dem Datum vom 25. Januar 1969. Gleich zu Anfang des Dokuments wurde die Gründung „gemischter Kommissionen“ für Sprachgebiete mit mehreren Bischofskonferenzen bestätigt, ebenso die Verantwortung für die Übertragung bei den Bischofskonferenzen mit Bestätigung der Texte durch den Apostolischen Stuhl (DEL 1201–2, 1240–1). In einem eigenen Kapitel der Instruktion wurden nähere Bestimmungen für diese Kommissionen erlassen. Es sollte Fachleute für alle Aspekte geben – ausdrücklich auch der Sprach- und Literaturwissenschaften für die beiden involvierten Sprachen – sowie für Exegese, Pastoraltheologie und Theologie (DEL 1237). Die Erprobung der Texte (DEL 1238/41) war ebenso vorgesehen, wie die Zusammenarbeit der Übersetzer/innen mit der oder den Bischofskonferenzen (DEL 1239/41). Ebenso hatte auch die deutschsprachige Diskussion für die Sprache der Liturgie eine Kommission aus Fachleuten ver-

¹⁰⁷⁴ Die Übertragung liturgischer Texte (*De interpretatione textuum liturgicorum*). Da das Dokument vom Consilium auf Französisch herausgegeben wurde, wird es wie andere Dokumente auch bis heute mit seinen Anfangsworten bezeichnet.

schiedener Bereiche und die Überprüfung der Texte in der Praxis vorgeschlagen.

Die Instruktion klassifizierte den (übertragenen) liturgischen Text als Stimme der Kirche, in der die „personale Begegnung¹⁰⁷⁵ durch das Mittel der Sprache“ („*un moyen de communication orale*“) möglich wird (DEL 1204–5). Daher kam es bei der Übersetzung darauf an, einen Text zu schaffen, der wie ein volkssprachlicher Text die Intentionen der lateinischen Vorlage vermittelte. Dabei war der gesamte Sprachzusammenhang wie auch die Art des Textes zu beachten (DEL 1205). In dieser Vorgabe lag zugleich ein Aktualisierungsanspruch verborgen, da sich der „Gesamtzusammenhang des Verständigungsvorganges“ („*le contexte exact de la communication liturgique*“ DEL 1205) mit der Zeit fortlaufend ändert. Dazu kommt der Blick auf die Empfänger der Botschaft, der neben Inhalt und Art der Mitteilung über die Gestaltung der Übersetzung entscheiden sollte (DEL 1206). *Comme le prévoit* ging davon aus, dass es in den liturgischen Texten eine Art Kerninhalt gebe, der für eine Übertragung in eine andere Sprache freigelegt werden könne (DEL 1207). Das entsprach dem Prinzip der „dynamischen Äquivalenz“, das damals die vorherrschende Übersetzungstheorie war.¹⁰⁷⁶ Literaturwissenschaftliche und textkriti-

¹⁰⁷⁵ Dieser Ausdruck hat im französischen Text keine direkte Entsprechung. Da der Text von *Comme le prévoit* in den sechs Hauptsprache verfasst und an die Bischofskonferenzen gesandt wurde (wie zuvor auch schon beispielsweise „*De interpretatione Canonis Romani*“ [DEL 983–988] vom 10.08.1967), kann man von einer relativ eigenständigen deutschen Fassung ausgehen, die keine Übersetzung des offiziell veröffentlichten französischen Textes ist. Der französische Text wird hier also nur zur Information beigelegt, da er die offizielle Version ist.

¹⁰⁷⁶ Das Prinzip der „dynamischen Äquivalenz“ wurde ursprünglich von dem Pastor und Linguisten Eugene Nida für die Übersetzung der Bibel entwickelt. Vgl. Eugene Albert Nida und Charles R. Taber, *Toward a science of translating. With special reference to principles and procedures involved in Bible translating* (Erstausgabe: 1964). 4. überarbeitete Auflage, Leiden 2003. Es basierte darauf, den inhaltlichen Kern eines Satzes oder Textes zu erfassen und diesen in einer der Zielsprache entsprechenden Weise auszudrücken, um vergleichbare Reaktionen bei den Hörenden auszulösen, wie bei den Muttersprachler(inne)n der Ausgangsprache. Zur Kritik am Konzept der dynamischen Äquivalenz siehe: Stefan Felber, *Kommunikative Bibelüberset-*

sche Methoden gehörten in dieser Vorstellung ebenso in den Übersetzungsvorgang, wie die Kontextualisierung von Begriffen und Sprachbildern (DEL 1208–10). Besonderen Wert legte die Instruktion darauf, dass Sinn und Wirkung der Texte erhalten blieben, aber nicht, dass sich jedes einzelne Wort der lateinischen Vorlage in der Übertragung wiederfand. Ausdrücklich angesprochen wurden in diesem Rahmen Wiederholungen, deren Wirkung im Lateinischen nicht der Wirkung des gleichen Stilmittels in einer anderen Sprache wie der Deutschen entsprach (DEL 1211). Dies sind alles Aspekte, die auch die deutschsprachige Diskussion bereits erörtert hatte.

Als Qualitätsmaßstab wurde die Verwendung des Textes genannt (DEL 1213), weswegen die (gehobene bzw. „gewählte“¹⁰⁷⁷) Umgangssprache, die der Sprache der „Gesamtheit der Gläubigen“ („*majorité des fideles*“) entspricht, als anzuzielendes Sprachniveau angegeben wurde (DEL 1214). Dabei sollte die Würde des Textes und auch ein gewisser literarischer Anspruch beachtet werden – vor allem in den poetischen Texten der Liturgie. Christliche Begriffe müssten in den Texten weiter vorkommen, weshalb eine biblische und allgemein religiöse Bildung zum Verständnis der Texte nötig blieb, wenn auch keine „besondere literarische Bildung“ („*une culture littéraire spéciale*“) vorausgesetzt werden durfte (DEL 1214). Das von der Instruktion angestrebte Sprachniveau deckte sich also genau mit den deutschen Vorstellungen.

Die Instruktion warnte besonders vor Bedeutungsverschiebungen in eine nicht christliche Richtung durch doppeldeutige Begriffe bzw. in der Umgangssprache anders als im genauen Wortsinn gebrauchte Ausdrücke (DEL 1216). Bei Begriffen, die in der alltäglichen Sprache nicht oder anders vorkommen, wurde empfohlen, solche Ausdrücke zu verwenden, die aus der bisherigen Tradition von Gebet und Katechese den Gläubigen bereits vertraut waren (DEL 1217). Daran kann man erkennen, dass die Instruktion ausdrücklich nur die Gläubigen im Blick hatte, wenn es um die

zung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz, Stuttgart 2016, 300–368.

¹⁰⁷⁷ Für diesen Ausdruck findet sich keine direkte Entsprechung im französischen Text.

Sprache der Liturgie ging. Es ging ihr um diejenigen, die die Inhalte kennen, und sie erhob nicht den Anspruch eine Sprache zu finden, die auch denen verständlich sei, die nicht im Glauben beheimatet sind. Die Instruktion hat hier die gleiche Ausrichtung wie die Liturgiekonstitution, die in der Liturgie nicht den Ort der Mission sieht (SC 9). An dieser Stelle gingen die Forderungen der deutschsprachigen Diskussion also über die Vorgaben der Instruktion hinaus, da sie auch Nichtgläubige im Blick hatte.

Die Übersetzerinstruktion rechnete damit, dass sich in den verschiedenen Sprachgebieten eine liturgische Sprache entwickelte. Diese sei mit den einfachen Worten der Umgangssprache besser ausgestattet, als mit seltenen oder fachsprachlichen Ausdrücken (DEL 1218). Bei den übersetzten Gebeten sollte es sich um zeit- und kulturgemäße Texte handeln, die sich die Gläubigen aneignen konnten. Dies konnte meist nicht durch eine wörtliche Übersetzung geleistet werden (DEL 1219). Immer wieder zeigte sich im Text der Instruktion, dass sie der wörtlichen Übersetzung die Bewältigung der geistlichen Aufgabe nicht zutraute, die ein liturgischer Text leisten soll. Nur in der Übertragung sah man einen Weg, wie authentisches Beten in verschiedenen Sprachen gelingen könne.

Darin zeigt sich, dass zu dieser Zeit das Gewicht auf der Funktion der Texte als Gebet der versammelten Gemeinde lag. Die Gläubigen sollten sich in den Texten wiederfinden, sie als ihre eigenen Gebete wahrnehmen. So folgte die Instruktion dem Konzil, das einen neuen pastoralen Schwerpunkt im Leben der Kirche setzte und die Liturgie wieder zum lebendigen Ausdruck der Kirche machen wollte. Ziel war ein wirklicher Dialog, eine lebensnahe Begegnung mit Gott in der Feier des Gottesdienstes. Liturgie war in dieser Wahrnehmung also nicht Einbahnstraße oder zu leistende Pflicht, die vom Menschen ausgeht und sich an Gott richtet, sondern Interaktion in Gemeinschaft – untereinander und mit Gott.

Mit Blick auf die nötige Anpassung bei der Übersetzung differenzierte *Comme le prévoit* verschiedene Fälle (DEL 1220–23): Je nach Sprache und Region konnte die Übersetzung Wort für Wort oder die Veränderung von Sprachbildern erforderlich sein. Wichtig war dabei, dass der Sinn der Texte für die Gemeinde erhalten

blieb. Überholtes sollte mit Hilfe der Bibel an die Gegenwart angepasst werden – ohne dabei die christlichen Glaubensinhalte aus dem Blick zu verlieren.

Nr. 29 betonte: „Wenn eine Eigenschaft wesentlich ist für die literarische Gattung (zum Beispiel bei den Amtsgebeten, dass sie beim Anhören unmittelbar verstanden werden können), ist sie anderen weniger wichtigen Merkmalen vorzuziehen (zum Beispiel der Forderung absoluter Wörtlichkeit).“ (DEL 1228) Dieser Absatz bestätigte, dass eine wörtliche Übersetzung in der ersten Phase der Umsetzung des Konzils durchaus in Betracht kam, aber es eine deutliche Entscheidung dagegen und zu Gunsten der unmittelbaren Verständlichkeit in der Feier der Liturgie gab.

Weiter waren beim Übertragen eines Textes Gattung und Funktion – zum Beispiel Verkündigung, Gesang, gemeinsam oder einzeln gesprochenes Gebet – zu berücksichtigen (DEL 1225). Die „wesentlichen“ („*essentiels*“) Charaktermerkmale der einzelnen Text- bzw. Gebetsgattungen sollten nach Möglichkeit auch in der Übertragung erhalten bleiben, so beispielsweise Gestaltung für den Gesang und die Grundstruktur der Orationen (DEL 1226–7, 1234–6). Wo das nicht möglich war, sollten die schwierigen durch angemessene (ähnliche) Elemente ersetzt werden (DEL 1226–7). Verstärkt galt dieser Erhalt der Textgattung für die in der Liturgie zu benutzenden Bibelübersetzungen, die weder Paraphrase sein, noch Ergänzungen oder Erklärungen enthalten durften (DEL 1229–30). Es sollten möglichst gute [„brauchbare und genaue“ („*appropriées et exactes*“)] Übersetzungen sein, die für den liturgischen Gebrauch verwendet werden – eventuell mit dem Urtext als Vorlage (DEL 1231).

Das höchste Maß an Genauigkeit („*integre et fideliter*“) forderte die erste Übersetzerinstruktion für sakramentale und eucharistische Formeln, wie sie im Hochgebet oder in den Präfationen vorkommen. „Änderungen, Auslassungen oder Zusätze“ („*variantes, omissions ou insertions*“) sollten in diesen Textpassagen nicht vorkommen (DEL 1232). Allerdings waren besonders bei alten Begriffen bzw. Texten Paraphrasen möglich, wenn der Sinn durch wörtliche Übersetzung nicht transportiert werden konnte (DEL 1232). *Comme le prévoit* hielt also auch in den

Kernaussagen der Liturgie zu Gunsten der Verständlichkeit eine Übertragung für möglich und verlangte auch hier nicht eine bis in die letzte Konsequenz wörtliche Übersetzung, was den bisherigen Befund unterstreicht.

Für die Orationen wurde ausdrücklich dazu ermutigt, ihre knappe Form durch „maßvolle Erweiterung“ („*amplifiant modérément*“) anzureichern und sie so – ohne Wortüberschwang – zu aktualisieren (DEL 1233). Damit wurde ein Übersetzungsmodus für die Orationen festgelegt, auf den man sich im deutschen Sprachgebiet zuvor nicht hatte einigen können.

Zum Abschluss stellte die Instruktion fest, dass Übersetzungen allein nicht genügen, sondern dass eine erneuerte Liturgie neugeschaffener Texte bedarf, die im günstigsten Fall im Anschluss an bzw. aus der Übersetzungsarbeit entstehen sollten (DEL 1242). Auch dies war eine Forderung die in der vorangegangenen Diskussion oft aufgetaucht und die Konsens zwischen den meisten Diskussionsteilnehmern war. Dass die Übertragungsarbeit die Quelle neuer Texte sein sollte, war hingegen nicht übereinstimmend gefordert worden. Viele hatten angeregt, dafür Dichter zu beauftragen.

Resümee

Die Übersetzerinstruktion sah sich ganz den pastoralen Zielen des Konzils verpflichtet und ließ zu, was nötig war, um die Gläubigen im Gebet zu unterstützen. Dabei sollten der Inhalt der Gebete, ihr Charakter und ihre Würde nicht verloren gehen. Eine authentische Feier der Liturgie brauchte beides: Bezug zu ihrem Inhalt und damit auch zu ihrer tradierten Form, und einen Bezug zu denen, die sie feierten.

Die Instruktion definierte den nötigen Übersetzungsvorgang der liturgischen Bücher als Übertragung. Diese leistet mehr, als nur die Bedeutung der Wörter zu identifizieren. Die Übertragung musste den Kontext der Wörter beider Sprachen sowie den der Menschen einschätzen, die ihre Erfahrungen in den Texten niedergeschrieben hatten, und den Kontext der Menschen, die angesprochen werden sollten. Dementsprechend war die Richtschnur der Übertragung die Zielsprache.

Die Übertragung transportiert in diesem Sinne einen theologischen Mehrwert, weil sie eine Verbindung zwischen Gott und Mensch im Gebet herstellt, wie es die Gebete bei ihrer Entstehung getan hatten, während die Übersetzung eher einer Informationsvermittlung ähnelt, die es den Betenden schwer macht, sich mit dem Text zu identifizieren. Inkulturation und tätige Teilnahme sind also nur mit dem Modell der Übertragung zu verwirklichen. Lediglich für zentrale liturgische Formeln sah *Comme le prévoit* die Notwendigkeit einer wörtlichen Übersetzung gegeben, soweit diese die Verständlichkeit nicht verhinderten, da hier von einer besonders hohen Dichte bzw. theologischer Präzision der Aussagen ausgegangen wurde. Diese sah man bei einer unpräzisen Übersetzung gefährdet. Die Instruktion attestierte den Texten der Liturgie also unterschiedliche Qualitäten und forderte daher verschiedene Vorgehensweisen, immer unter der Prämisse der Verständlichkeit für die Gegenwart.

Zeitgenössische Wertung

Wie *Comme le prévoit* zur Zeit seiner Veröffentlichung verstanden wurde, lässt sich vor allem an der Diskussion über die Übertragung des Messbuchs bzw. deren Vorbereitung ablesen. Als Antwort auf Kritiken an der Übersetzung des Offertoriums betonte man die Freiheit, die Teil der ortskirchlichen Eigenständigkeit und der in *Sacrosanctum Concilium* zugestandenen Möglichkeit zur Inkulturation war.¹⁰⁷⁸ Die Wörtlichkeit der Übersetzung konnte nicht nur gemäß der Übersetzerinstruktion kein Qualitätskriterium für die Beurteilung eines Textes sein.¹⁰⁷⁹ Im Fokus stand vielmehr die „Verständlichkeit und Echtheit“ der Texte, gemessen an den Regeln der Sprache, in die die lateinischen Texte übersetzt wurden. Die Nichtbeachtung dieser Regeln könnte sogar zu einer

¹⁰⁷⁸ Vgl. Karl Amon, Offertorium als Bereitung, in: Gd 4 (1970) 107–110, hier: 109. Karl Amons Formulierung zielte deutlich auf SC 38 bzw. AEM 6. Diese Aussagen wurden später von Varietates legitimae Nr. 7 als nicht auf das Abendland zutreffend beurteilt. Zur Diskussion dazu siehe Anmerkung 319 bei „2.8. Anpassung an Kultur und lokale Bedingungen“.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Amon, Offertorium als Bereitung, 109; ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, in: LJ 25 (1975) 73–90, hier: 73.

„falschen“ Übersetzung führen.¹⁰⁸⁰ Hennig erläuterte, dass die Übersetzerinstruktion den aktuellen Stand der Übersetzungstheorie voraussetzte.¹⁰⁸¹ Ihre Prämisse war, die Übersetzung an der Zielsprache auszurichten und den enthaltenen Sinn zu übertragen, nicht aber die Form des Ausgangstextes. Das galt für lyrische Texte noch stärker als für Prosa oder technische Texte.¹⁰⁸²

Amon beschrieb die eigentliche Aufgabe der Arbeitsgruppe als ein „Um- und Einschmelzen“ der Vorlage in die Zielsprache.¹⁰⁸³

Es ging um keine „*translatio*“, sondern eine „*interpretatio*“ – so auch der lateinische Titel der Übersetzerinstruktion –, damit das Ergebnis „gutes Deutsch“ sein konnte. „Eine Beurteilung der Texte nur nach ihrer größeren oder geringeren Nähe zur lateinischen Vorlage entspricht daher diesen Normen nicht.“¹⁰⁸⁴ Die Verteidigung Amons zeigt, dass die Entwürfe der Arbeitsgruppe Widerstand erfuhren, den sie mit Verweis auf die neuen Normen zum Schweigen zu bringen hofften. Offensichtlich verlangten die Kritiker eine wörtlichere Übersetzung, die weder im Sinne der tätigen Teilnahme noch der Inkulturation gewesen wäre.

Wie sehr die Übersetzerinstruktion als Befreiung für das Schaffen der Arbeitsgruppe empfunden wurde, zeigt die spätere Aussage, sie habe sich vom „Ideal“ einer „wortwörtlich Übersetzung“ losgesagt. Dies war nötig, weil der gesamte „Verständigungsvorgang“ einbezogen wurde: der Inhalt, der Sprecher, die Feiernden „mit ihren liturgischen Voraussetzungen“ und der Charakter der Aussage.¹⁰⁸⁵ Man sah darin die einzige Methode, „brauchbare“ liturgische Texte zu schaffen.¹⁰⁸⁶ Es war der höhere Wert und die deutlich schwierigere Aufgabe, die Texte der Liturgie zu übertragen. Diesem Prozess wohnte ein eigener schöpferischer Akt in-

¹⁰⁸⁰ Vgl. Amon, Offertorium als Bereitung, 109. Amon setzte hier „falsch“ selbst in Anführungszeichen.

¹⁰⁸¹ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 366.

¹⁰⁸² Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 366f.

¹⁰⁸³ Vgl. Amon, Offertorium als Bereitung, 109; ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 73.

¹⁰⁸⁴ Amon, Offertorium als Bereitung, 109.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Karl Amon, Studentexte zum deutschen Meßbuch abgeschlossen, in: Gd 7 (1973) 84f, hier: 84; ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 73.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Amon, Studentexte zum deutschen Meßbuch, 84.

ne,¹⁰⁸⁷ der sich an den örtlichen Gegebenheiten orientieren musste und nicht nur wiedergab, was schon vor langer Zeit aufgeschrieben wurde.

Amon fasste die Vorstellung der Instruktion so zusammen: Die Gebete sollten in einer „verständliche[n], aber doch gehobene[n] und gepflegte[n]“ Alltagssprache neu formuliert werden. Dabei sollten die christlichen Grundbegriffe nicht ausgeklammert, sondern weiterhin verwendet und durch die Katechese eingeführt werden. Es gab aber die Möglichkeit, mit dem heutigen Glauben unvereinbare Bilder durch passendere zu ersetzen.¹⁰⁸⁸

Lengeling hoffte, dass die Instruktion zu einem „Motor weiteren Fortschritts“ werden könnte, was sie anfangs noch zu wenig war.¹⁰⁸⁹ Vor allem wünschte er sich (noch) „größere Freiheit der Übertragung (nicht Übersetzung)“, als sie bis Mitte der 1970er Jahre realisiert wurde, und neue Texte aus der Spiritualität des eigenen Sprachgebietes.¹⁰⁹⁰ An diesen Aussagen kann man ablesen, dass die deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler mit der Übersetzerinstruktion sehr zufrieden waren und sie wie beschrieben interpretierten.

Neue Beurteilungen

Mit dem Fortschritt in der Theorie der Übersetzung änderte sich die Beurteilung der Instruktion. *Comme le prévoit* richtete sich am inzwischen umstrittenen Gedanken der „dynamischen Äquivalenz“ aus. Helmut Hoping bemängelte 2013 das fehlende Gleichgewicht von dynamischer und formaler Äquivalenz in der Instruktion zu Ungunsten der formalen, wünschte sich also eine wörtlichere Übersetzung. Weiter sei mit der Instruktion die Umgangssprache für die Orationen freigegeben worden, was Papst Paul VI. zuvor ausgeschlossen habe.¹⁰⁹¹ Mit Blick auf die Aussagen des Papstes, wie sie hier erläutert wurden, kann man letzterem Befund nur widersprechen.

¹⁰⁸⁷ Genau gegen diesen Schöpfungsakt richtete sich später *Liturgiam authenticam*.

¹⁰⁸⁸ Vgl. Amon, Studentexte zum deutschen Meßbuch, 85.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Lengeling, Tradition und Fortschritt, 221.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Lengeling, Tradition und Fortschritt, 221f.

¹⁰⁹¹ Vgl. Hoping, Offerimus tibi, Domine, 391.

Wenn auch der Optimismus, eine dynamische Äquivalenz vollständig erreichen zu können, nach heutigem Forschungsstand nicht mehr geteilt wird, stimmte doch die Mehrheit der Liturgie- und Sprachwissenschaftler sowie der interessierten Laien mit der Grundausrichtung der ersten Übersetzerinstruktion überein, wie die Analyse der vorangegangenen Diskussion zeigt. Dass diese grundsätzliche Zustimmung zu *Comme le prévoit* erhalten blieb, zeigte sich darin, dass für die Revision des Messbuchs in den 1990er Jahren eine Weiterentwicklung der Instruktion versucht wurde.¹⁰⁹² Vor allem eine Nähe der liturgischen Sprache zur Alltagssprache wird weiterhin als angemessen und der tätigen Teilnahme zuträglich empfunden,¹⁰⁹³ auch wenn die Kriterien dafür inzwischen deutlich präziser entwickelt sind.

3.4.2. Ideell motivierte Überlegungen zur Sprache

Nachdem die Diskussion der ersten Jahre nach dem Konzil fast ausschließlich ideell geprägt war, wurden mit *Comme le prévoit* die Voraussetzungen für eine auf die Praxis bezogene Diskussion über die Sprache der Liturgie geschaffen. Besonders in den ersten Jahren nach Erscheinen der Instruktion gab es aber durchaus noch einen Teil der Diskussion, der eher in abstrakter Theorie verharnte und keine konkreten Kriterien für die liturgische Sprache aufstellte, während sich parallel dazu eine sehr praktische, teilweise fast detailversessene Diskussion entwickelte. Zuerst sollen hier die eher Theorie-bezogenen Ansätze betrachtet werden.

Glaubwürdige Sprache

Der Religionsphilosoph und Theologe Anton Grabner-Haider kritisierte die Sprache der Kirche, da es ihr an Glaubwürdigkeit fehlte.¹⁰⁹⁴ Er sah vor allem die Gläubigen in der Pflicht – mit einer

¹⁰⁹² Vgl. Irmgard Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des deutschen Meßbuchs, in: Gd 27 (1993) 125–132, hier: 128; Haunerland, Messbuchreformen, 32.

¹⁰⁹³ Vgl. u.a. Klöckener, Auf der Suche, 226f.

¹⁰⁹⁴ Grabner-Haider behandelte vor allem die Sprache in der katholischen Kirche, hielt die Ergebnisse aber auch für übertragbar auf andere christliche Kirchen. Dabei beschränkte er sich nicht allein auf die Sprache im liturgischen Kontext, sondern bezog auch andere Äußerungen der Kirche(n) ein,

Änderung der Praxis und Sprache der Kirche – ihre Sprache in der Gesellschaft zu ändern. Nur so könnten die Kirchen wieder dazu kommen, in der Welt sprachfähig und verständlich zu sein.¹⁰⁹⁵ Sprachkritik und -analyse würden zeigen, dass die Sprache der Kirche sich nicht mit den Tatsachen deckte, Leerformeln beinhaltete, „ebenso Immunisierungsstrategien und Repressionsmechanismen.“¹⁰⁹⁶

Die Sprache der Kirche würde nicht verstanden, weil darin Begriffe enthalten waren, deren Verwendung in der Vergangenheit missbräuchlich und entgegen dem tatsächlich Gelebten war.¹⁰⁹⁷ Das Menschenbild der Kirche deckte sich nicht mehr mit dem der Gesellschaft. Diese erwartete von der Kirche ein echtes Eintreten für den Menschen, auch und gerade in seinen Schwächen, damit die „kirchliche und theologische Rede“ vom Menschen an Glaubwürdigkeit gewinnen könnte.¹⁰⁹⁸ Grabner-Haider forderte eine kritische Sichtung der Sprache, um danach wieder im Sinne Jesu schöpferisch mit ihr umgehen zu können. Zugleich bedeutete

die er nicht näher definierte. Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 10 und 13.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 48. „Diese Kirchen werden eine sehr menschliche Sprache für Gott finden, oder sie werden keine mehr haben.“

¹⁰⁹⁶ Grabner-Haider, Sprachentwertung, 7.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 8.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 28. Die Kirche könne sich nicht wie früher als „societas perfecta“, als Vorbild der Gesellschaft verstehen und inszenieren, sondern müsse sich um die tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen kümmern. Ihre Kritik an bestehenden Umständen würde gern gehört, sofern diese realistisch und im Dienste der Menschen sei. Die dabei verwendete Sprache sei heute wichtiger denn je. Vgl. ebd., 37f. Die Grundlage zur Änderung der Sprache liege in einer neuen sozialen und innerkirchlichen Handlungsweise nach dem Maßstab des Evangeliums und den Notwendigkeiten der Gesellschaft. Keimzellen dafür seien „Subgruppen in der Kirche“ in denen „neue Formen von Kirche und christlicher Praxis“ ausprobiert würden, was zu einer Veränderung des kirchlichen Bewusstseins „von unten“ führen könne. Pluralität und Pluriformität müssten auch innerkirchlich Platz finden und die Kirche wieder zur gesellschaftskritischen Institution werden. Vgl. ebd., 204f.

dies eine neue Praxis, aus der die neue Sprache erst entstehe.¹⁰⁹⁹ Problematisch war die teilweise immer noch sichtbare Herkunft der kirchlichen Sprache aus traditionellen Verhältnissen, die die Gegenwart als „repressiv“ empfand.¹¹⁰⁰ Diese repressive (Sprach-)Struktur sah er als nicht „eigentlich christlich“. Es müsste möglich sein, ohne den Versuch der Machtausübung von Gnade, Sünde, Kreuz u. ä. zu reden. Ähnliches galt für die kirchliche Praxis. Beide müssten am Wort und Beispiel Jesu überprüft und neu ausgerichtet werden.¹¹⁰¹ Auch der Priester Paul Born empfand es als unangemessen, dass der Gottesdienst in Sprache und Sprechen ständig ein Machtgefälle abbildete, das auf den verteilten Rollen der Gottesdienstteilnehmer/innen beruht.¹¹⁰²

Grabner-Haider betrachtete viele Versuche, den Menschen mit Anleihen aus anderen Sprachbereichen näher zu kommen, als vergeblich.¹¹⁰³ „Vor kurzem konnte man in Theologie und Kirche noch meinen, die Stagnation der religiösen Sprache durch direkte Wiederholung der biblischen Sprache zu überwinden (...). Tatsächlich aber wurde und wird sie nicht verstanden, sie ist nicht

¹⁰⁹⁹ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 8. Grabner-Haider schlägt eine Ausrichtung „allein“ an der „Botschaft Jesu (...), nach der schöpferischen Potenz seines Glaubens“ vor. Vgl. ebd., 45f. Wie mit dieser Methode die liturgische Sprache gestaltet werden soll, bleibt unklar.

¹¹⁰⁰ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 39. „Das repressive Sprachmodell ‚Gehorsam – Demut – Dienst‘ durchzieht heute noch weithin theologisches und kirchliches Reden. Dabei hatte Jesus dieses Sprachmodell durch seinen Kreuzestod durchbrochen und dem Gehorsam wie dem Dienen einen neuen, konkreten Sinn gegeben.“ Ebd., 40.

¹¹⁰¹ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 42f. Grabner-Haider sah darin eine Ausrichtung der Sprache an der Würde des Menschen und der Freiheit des Einzelnen für andere, ein Arbeiten für die Befreiung des (vorgegebenen) Nächsten aus unterdrückenden und entwürdigenden Verhältnissen. Auf diesem neuen Weg für die Sprache dürfte nicht von den Problemen in der Kirche geschwiegen werden. Vgl. ebd., 45f. Er charakterisierte Jesus als „Rebellen“, der für seinen Widerstand gegen die herrschende Ordnung – religiös wie politisch – den Tod erleiden musste. Vgl. ebd. und 47f. Diese Deutung muss man im Kontext der zu dieser Zeit aufkommenden Befreiungstheologie sehen.

¹¹⁰² Vgl. Paul Born, Sprache und Sprechen im Gottesdienst, in: LJ 25 (1975) 28–46, hier: 42. Leider führt Born diesen Gedanken nicht genauer aus.

¹¹⁰³ Vgl. Grabner-Haider, Sprachentwertung, 9.

unsere Sprache.“¹¹⁰⁴ Biblische Sprache müsste in heutige Sprache übersetzt werden, welche uneinheitlich war. Daher entstehe die neue Sprache vor allem aus einer konkreten Anwendung biblischer Grundsätze.¹¹⁰⁵ Die Bibel könnte für die liturgische Sprache nur die Richtung weisen. Sie selbst müsste aber aus dem „Bewußtsein unserer Zeit“ kommen.¹¹⁰⁶ Für ihn, wie für die meisten anderen, war also eine Ausrichtung an der Umgangssprache wesentlich, da es in erster Linie darum ging, die Liturgie auf die Menschen auszurichten. Die Bibel sah er nur als Formulierungshilfe, nicht aber wie andere als Maßstab für den Stil der liturgischen Sprache. Damit war er der einzige Autor dieser Zeit, der diese Idee ausdrücklich angriff.

Weiter betonte er die ständige Aktualisierungsbedürftigkeit der liturgischen Formulierungen, um veränderten gesellschaftlichen und sprachlichen Situationen entsprechen zu können und so eine lebendigen Gottesbeziehung zu erreichen.¹¹⁰⁷ Dabei blieb man aber auf die bisherige Überlieferung als einzige Quelle angewiesen.¹¹⁰⁸

Der Exeget Gottfried Hierzenberger ging noch weiter: Nicht die biblischen Ereignisse, sondern die „darin zum Ausdruck kommenden, dahinterstehenden Glaubensüberzeugungen“ sollten ausgedrückt werden. Man müsste mit anderen Begriffen arbeiten als die „urkirchlichen Verkünder“. Das Wort Auferstehung könnte man durch andere Worte wie „Nichtverobjektivierbarkeit“,

¹¹⁰⁴ Anton Grabner-Haider, Vorwort, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 9–12, hier: 9.

¹¹⁰⁵ Vgl. Grabner-Haider, Vorwort, 10.

¹¹⁰⁶ Anton Grabner-Haider, Gott. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache, Wien 1970, 28–34, hier: 32. „Die christliche Religion ist seit Jesus nicht Buchreligion, sondern Religion um den Menschen, weil Religion des Menschen Jesus. In dieser Einladung kommt inhaltlich der Mensch zur Sprache, nicht Gott, aber gerade so handelt es sich um die Sache Gottes.“ Ders., Wort Gottes. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache, Wien 1970, 48–54, hier: 51.

¹¹⁰⁷ Vgl. Grabner-Haider, Wort Gottes, 52. Ebenso (mit einer stärkeren Betonung der Notwendigkeit der sprachlichen Aktualisierung, um verstanden zu werden): Gottfried Hierzenberger, Kreuz und Auferstehung, in: Die Bibel und unsere Sprache, Wien 1970, 111–132, hier: 124.

¹¹⁰⁸ Vgl. Grabner-Haider, Wort Gottes, 52.

„Trotzdem“, „Optimismus“, „Prinzip Hoffnung“, „Freiheit des Gefangenen“, „das Unzerstörbare im Menschen“, „Hominisation“, „Evolution“ dgl. mehr“ ersetzen.¹¹⁰⁹ Es muss kritisch gesehen werden, dass eine solche Relativierung und angedachte Umformung der biblischen Berichte ihre Grenzen hat und auch die Substanz des Glaubens angreifen kann. Auch bleibt es fraglich, ob eine solche Übersetzung in heutige Vorstellungen, wie es Hierzenberger vorschlägt, überhaupt adäquat zu leisten ist. Durch die starke Zeitgebundenheit und erheblichen Verstehensvoraussetzungen, sowie die Mehrdeutigkeit der neuen Begriffe könnte diese Art der „Übersetzung“ zu größerer Unverständlichkeit führen. Auch ist es fraglich, wie eine solche Übertragung in liturgische Kontexte ein beziehbar sei. Dass eine solche Übersetzung nicht vollständig möglich war, stellte auch Grabner-Haider in seinen hermeneutischen Überlegungen fest.¹¹¹⁰

Joseph Steiner deutete die Grenze einer Umformulierung an. Er sah die Suche nach einer neuen liturgischen Sprache, wie sie sich in vielen privaten Veröffentlichungen und Werkbüchern zeigte, als guten Weg, die Liturgie für die Gegenwart sprechend – also wieder zu einer funktionierenden Kommunikation – zu machen. So könnte ihre damals diagnostizierte „Krise“ überwunden werden, ohne den „öffentlichen und verbindlichen Charakter“ der Sprache der Liturgie anzugreifen.¹¹¹¹ Als wesentliches Kriterium

¹¹⁰⁹ Vgl. Hierzenberger, Kreuz und Auferstehung, 128–130.

¹¹¹⁰ „Auch eine Hermeneutik der Auferstehung muß bescheiden anfangen, sie beansprucht nicht alles neu und anders sagen zu können, was die biblische Sprache sagte. Vielleicht kann sie nur wenig davon neu sagen, dies aber konkreter. (...) Auch Hermeneutik der Auferstehung geschieht allein durch konkrete Erfahrung und konkretes Handeln.“ Anton Grabner-Haider, Kreuz und Auferstehung. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache, Wien 1970, 132–137, hier: 136f.

¹¹¹¹ Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 129f. Die Krise sah Steiner ausgelöst durch den Zugang zur Information für die breite Masse, welchen er als „Bildungsexplosion“ beschrieb, die vor allem in den vorausgegangenen Jahrzehnten stattgefunden hatte. Dadurch würden Symbole und Sprache der Liturgie hinterfragt, da die „sakral-hierarchische Welt- und Lebensdeutung“ nicht mehr funktionierte. Daraus resultiere der Wunsch nach Erneuerung des liturgischen Lebens, der in SC seine Bestätigung erfahren hatte. Noch war allerdings keine befriedigende Lösung des Problems ge-

der liturgischen Sprache beschrieb er, dass sie Gottesverehrung war und nicht sentimentale Projektion der eigenen Probleme. Liturgische Texte müssten das Weltgeschehen ausdrücklich und nicht nur implizit von Gott her deuten. Sie dürften nicht darin stecken bleiben, die eigenen Wünsche zu formulieren. Darüber hinaus gehörten die Orientierung an der Gemeinde und der Verwendbarkeit für sie wesentlich zur Formulierung liturgischer Texte.¹¹¹²

Nach dem Erscheinen der ersten Übersetzerinstruktion wurden also neue, präzisere Vorschläge zur Gestaltung der liturgischen Sprache vorgetragen, die großteils mit dem zuvor angestrebten harmonierten. Nur der Vorschlag zur gänzlichen Umformulierung des christlichen Wortschatzes fiel aus der Reihe, wurde aber von anderen Autoren nicht aufgegriffen. Neu erschien das Thema der Machtstrukturen in der Liturgie, für das bis heute im Rahmen des Messbuchs keine Lösung umgesetzt wurde. Es wurde im Rahmen der Diskussion um frauengerechte bzw. inklusive Sprache in den 1980 – 90er Jahren weiterentwickelt.

Vereinfachung

Der höhere Anspruch der erneuerten Liturgie an „Gläubigkeit und Identifikationswillen“ der Gottesdienstteilnehmer/innen führte wider Erwarten nicht zu einem Rückgang des Gottesdienstbe-

funden. Die „selbstverständliche Kommunikation“, die vorher in der Liturgie stattgefunden hatte, war wegen der Differenz zwischen der „religiös-symbolischen Sinnwelt“ und den Erwartungen des „heutigen Lebensgefühls“ nachhaltig „gestört“. Vgl. ebd., 126f.

¹¹¹² Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 130. Weitere Lösungsversuche sah Joseph Steiner in neuen liturgischen Formen, die versuchen den Informationsgehalt des Gottesdienstes zu erhöhen, wie es bei den ‚Politischen Nachtgebeten‘ geschah. [Vgl. z.B. Dorothee Sölle / Fulbert Steffensky (Hg.), Politisches Nachtgebet in Köln. Mainz, Berlin 1969. Eben jenen Informationsansatz kritisiert wegen seiner Einseitigkeit: Lengeling, Liturgie in der Krise?, 328.] Eine andere Möglichkeit wäre, kleine Gruppen zu bilden, die eigene Gottesdienste feiern, um das gottesdienstliche Erlebnis zu intensivieren und besser anpassen zu können. Beide Formen hätten mitunter ihre Schwächen, da Gottesdienste einerseits keine Informationsveranstaltungen seien und die kontextlose Verwendung der Bibel problematisch sei. Andererseits seien der öffentliche Charakter sowie die Verbindung zur Gesamtkirche und der Welt zwingende Wesenselemente der Liturgie. Vgl. ebd., 128f.

suchs. Aber bei vielen Gläubigen traten Probleme auf, die persönliche Frömmigkeit in das gemeinsame Feiern der Liturgie zu integrieren.¹¹¹³ Der Soziologe und Theologe Alfons Weyand¹¹¹⁴ wies darauf hin, dass es für die Liturgiereform nicht ausreichte, theologisch richtige Erkenntnisse umzusetzen, sondern dass es auch notwendig war, die Bedürfnisse und Gewohnheiten der Menschen zu kennen. Der Gottesdienst durfte nicht eine Art abgehobenes Angebot an die Menschen sein, von dem man hoffte, dass sie es in ihr Leben übernehmen, sondern er musste die Fortsetzung des Alltags der Menschen sein, der sich im Gottesdienst an Gott richtet.¹¹¹⁵ Letztlich lieferte er damit eine Ausdeutung der Beschreibung der Liturgie in SC 2 und dem, was die Konstitution mit dem Terminus Inkulturation fordert. Das hat wesentliche Konsequenzen für die Sprache der Liturgie. Weyand wollte entsprechend eine so eindeutige Sprache finden wie die der Verkehrszeichen. Dafür müsste immer wieder überprüft werden, ob die Botschaft durch das Gesagte noch vermittelt wurde. Er wünschte sich eine Sprache, die „einfach, unkompliziert und allgemeinverständlich“ ist.¹¹¹⁶ Damit entsprach er genau der Strömung seiner Zeit, die annahm, dass alles verständlich zu machen sei. Die Realisierbarkeit dieser Annahme wird inzwischen stark angezweifelt. Er ging davon aus, dass die Botschaft umso leichter durchdringen konnte, je einfacher sie formuliert war und je weniger Wissen sie voraussetzte. Die Vorstellungen, was Gemeinden brauchten, dürften entsprechend nicht zu idealisiert sein. Sonst laufe man Gefahr, dass die auf die Gemeinden ausgerichteten Texte ihr Ziel verfehlten.¹¹¹⁷ Indirekt schlug er vor, für den konkreten Anlass das aus der christlichen Botschaft auszuwählen, was vermittelbar er-

¹¹¹³ Vgl. Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 48.

¹¹¹⁴ Vgl. Ruth Wagner / Fritz Glutting, Nunkircher Kirchengeschichte. Die Pfarrei Herz-Jesu Nunkirchen, <http://www.nunkirchen.de/kirche/geschichte-der-kirche>.

¹¹¹⁵ Vgl. Alfons Weyand, Randereignis oder bewegende Kraft? Über die Zusammengehörigkeit von Gottesdienst und Leben, in: Gd 5 (1971) 1–3, hier: 1.

¹¹¹⁶ Vgl. Weyand, Randereignis, 3.

¹¹¹⁷ Vgl. Weyand, Randereignis, 3.

schien.¹¹¹⁸ Es handelt sich um einen Reduktionismus, der aus theologischer Sicht fraglich scheint und zu einer Verfälschung der christlichen Botschaft führen kann.

In dieselbe Richtung weisend, betonte der Pastoralliturge Günter Duffrer, dass die Stiftung Jesu im Abendmahl sehr einfach war. Die nachfolgende Entwicklung des Gottesdienstes hatte aber alles bis auf die als zentral erkannten Elemente verfeiert. Daher erschien jetzt mit der Rückbesinnung auf die Wurzeln die Sprache der Liturgie zu einfach, obwohl sie eigentlich dem Wesen der Feier (Christus darzustellen) und dem Wesen der Sprache (verstanden zu werden) entsprach.¹¹¹⁹ Man bemühte sich also, mit vielen Argumenten die Ziele der Liturgiereform zu verteidigen.

Liturgie der Gemeinschaft

Altfrid Kassing und Fritz Hermann stellten auf der Basis von 1 Kor 11,17 fest, dass es bei der Feier der Liturgie auf die „Bewegung zum Besseren hin“ ankam. Damit war nicht eine perfekte Feiargestalt gemeint, sondern ein aufeinander Zugehen der Gottesdienstfeiernden, das sich in der Eucharistie verdichtet. Sie sahen die Liturgie in einem fortwährenden Entwicklungsprozess, wodurch sich die Kritik an ihrer gegenwärtigen Form relativierte. Es müsse darauf geachtet werden, das, was bereits möglich war, umzusetzen und gleichzeitig weiteres Entwicklungspotenzial ausfindig zu machen. Dies war umso wichtiger, da die Liturgiereform nach dem Konzil nur zögerlich voranging und erste Freiheiten schon wieder eingeschränkt wurden.¹¹²⁰ Sie gehörten also zu den wenigen, die zu dieser Zeit gegen die neue Handlungsrichtung von Rom öffentlich opponierten.

Sie sahen die aktuelle Situation der Gläubigen als Chance: „Bei aller wachsenden Beziehungslosigkeit zur früheren Gestalt unserer Messe muß es geradezu auffallen, wie sehr es nicht um Interesselosigkeit an Eucharistie überhaupt geht, sondern im Gegenteil um ein sehr starkes Verlangen und Drängen nach echter Eucharistie.“¹¹²¹ Dies könnte nur durch eine Wiederherstellung des

¹¹¹⁸ Vgl. Weyand, Randereignis, 3.

¹¹¹⁹ Vgl. Günter Duffrer, Ärgerlich einfach, in: Gd 5 (1971) 75–77, hier: 76.

¹¹²⁰ Vgl. Kassing und Hermann, Zum Besseren hin, 27.

¹¹²¹ Kassing und Hermann, Zum Besseren hin, 28.

gemeinschaftlichen Vollzugs der Feier befriedigt werden, die von der Begrüßung bis nach der Entlassung durchgehalten werden müsste. So könnte man auch die gewinnen, die noch keine Beziehung zur Eucharistie hatten.¹¹²²

Sie sahen die Zukunft der Liturgie in einer flexiblen Gestaltung: Gegen die damals aufkommende Angst vor Experimenten machten Kassing und Hermann ihre Bedeutung für eine lebendige Liturgie stark. Man müsste Übergangsstadien dulden, um wieder zu einer „gewordenen Liturgie“ zu kommen. Entsprechend sollte man sich über ein „Grundmodell von Eucharistie“ verständigen, von dem aus die Feier für die konkrete Gemeinschaft angepasst werden konnte. Ähnlich wie bei der „missa normativa“¹¹²³ seien

¹¹²² Vgl. Kassing und Hermann, Zum Besseren hin, 39. Kassing und Hermann legten auf Paulus aufbauend viel Wert auf eine persönliche Atmosphäre im Gottesdienst, wie man sie beispielsweise durch eine gegenseitige Begrüßung der Teilnehmer/innen erreichen könnte – zumindest sofern sie nebeneinander sitzen. Vgl. ebd., 31f.

¹¹²³ Die *Missa normativa* war ein Konzept des Messordo, das der römische Liturgierat bereits 1967 entwickelt und gebilligt hatte. Im Vergleich zur letztlich veröffentlichten Messordnung wurde dieses von einigen als vorteilhafter beurteilt, da es „eine klarere und übersichtlichere Struktur aufweist, die den wesentlichen Elementen der Eucharistiefeier eine stärkere Akzentuierung sichert und verschiedene sekundäre Elemente und Texte pro opportunitate vorsieht, d. h. sie dem einzelnen Priester freistellt.“ Franz Nikolasch, Zur Einführung der erneuerten römischen Meßordnung im deutschen Sprachraum, in: LJ 20 (1970) 193–208, hier: 199. Die Änderungswünsche einer Minderheit der Bischofssynode vom Herbst 1967 und nachdrückliche Fürsprache aus „kuralen Kreisen“ hätten dazu geführt, dass auf Wunsch des Papstes so wenig wie möglich an der alten Ordnung geändert wurde. Vgl. ebd., 201–203. Die Abstimmungsergebnisse der Synode zeigen ein nicht ganz so eindeutiges Bild, wie es Nikolasch nahelegte. Auf die Frage „Sind die Väter mit der allgemeinen Struktur der ‚Grundform der Meßfeier‘ (‚Missa normativa‘), (...) einverstanden oder nicht?“ Antworteten von 180 Vätern 71 mit „Ja“, 42 mit „Nein“, 62 „Ja mit Änderungen“ und 4 enthielten sich. Vgl. Acht weitere Fragen, in: Gd 1 (1967) 30f. Eduard Nagel beurteilte die *Missa Normativa* anlässlich der Vorbereitung der dritten Auflage des Messbuchs durch die Studienkommission als ausgezeichnet durch „Übersichtlichkeit und Klarheit in der Struktur und die Freiwilligstellung sekundärer Elemente“. Die Änderungen, die großteils auf eine Wiederherstellung des Gewohnten hinwirkten, wären hingegen „wenig sachlich begründet“ gewesen. „In dieser Auseinandersetzung ist deutlich die angesichts der

verbindliche Elemente festzulegen. Deren Vollzugsweise müsste dann durch die Gemeinde und den Zelebranten der konkreten Feier bestimmt werden. Die Qualitätssicherung sollte über gute Vorlagen geschehen, wie es sie in Holland schon gab. Das würde schlechte Improvisation vermeiden und zugleich die den Gläubigen angemessene Freiheit des Vollzugs erlauben.¹¹²⁴ Dabei ging es den Autoren des Vorschlags vor allem darum, die notwendigen Vorlagen nicht zur „Fessel“ werden zu lassen. Zugleich sollte auf diese Weise eine Grundlage für die Weiterentwicklung der Liturgie geschaffen werden, die sie in mancher Feierpraxis der Priester bereits zu erkennen glaubten. Um die innere Einheit zu vervollkommen, sollte die äußere in Text und Geste gelockert werden, wie es bereits mit der Erlaubnis der Volkssprachen für die Liturgie geschehen war.¹¹²⁵ Als Teil der Anpassung sahen Kassing und Hermann eine gewisse Freiheit in der Verwendung der Texte vor. Besonders die Orationen, aber auch die „Postcommunio“ müssten im Sinne von Modellen verwendbar und nicht wörtlich verpflichtend sein, da sie zu knapp formuliert waren. Die Veränderungen für die Liturgie sollten nicht spontan, sondern vorbereitet erfolgen. Sie stellten sich vor, dass die Priester vorher nicht nur ihre Predigt vorbereiten und verschriftlichten, sondern auch die Gebete.¹¹²⁶ Sie entwarfen also ein Liturgiemodell, das an die Vorschläge einer „Rahmenliturgie“ kurz nach dem Konzil erinnerte und entwickelten damit Kassings Vorschlag von 1965 deutlich präziser weiter. Die Ideen einer größeren Auswahl an Vorlagen, die sich beständig erweitert, und eigens vorbereiteter, frei formulierter Gebete, machten deutlich, welche Dynamik sich die beiden Theologen in der Liturgie wünschten. Mit einer ähnlichen Intention hob der Liturgiewissenschaftler Hermann Reifenberg hervor, dass

gewaltigen Reformschritte verständliche Sorge zu spüren, dass eine allzu konsequente Durchführung der Reform von den nicht unmittelbar damit Befassten kaum mehr mitvollzogen werden könnte. Tatsächlich sollte sich später herausstellen, dass diese Rücksichtnahme dazu führte, dass bestimmte Dinge bis heute als Schwachstellen erfahren werden.“ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 16.

¹¹²⁴ Vgl. Kassing und Hermann, *Zum Besseren hin*, 28–30.

¹¹²⁵ Vgl. Kassing und Hermann, *Zum Besseren hin*, 28–30.

¹¹²⁶ Vgl. Kassing und Hermann, *Zum Besseren hin*, 32f und 38.

der Gottesdienst der Kirche sich zu allen Zeiten entwickelt hat und die darin enthaltene Verbindung zum Leben der Menschen unentbehrlich braucht. Die Aufgabe der Liturgiewissenschaft sah er darin, die Entwicklungen zu schützen, damit nicht durch Regelungswut die Lebendigkeit der Liturgie verhindert wurde.¹¹²⁷ „(...) im Gottesdienst [steht] am Anfang das Wachstum und dann die ‚Verordnung‘ (...).“¹¹²⁸

Nach dem positiven Signal der Übersetzerinstruktion wurde also darauf hingearbeitet, eine individuell anpassbare Liturgie zu entwerfen, deren Texte nicht gänzlich festgelegt waren. Die beteiligten Liturgiewissenschaftler versprachen sich davon das vom Konzil gewünschte organische Wachstum der Liturgie. Zugleich war dies ein Ausdruck dafür, dass man bemerkte, dass die freie Entfaltung der Liturgiereform, wie sie in den ersten Jahren nach dem Konzil stattfand, nach und nach eingeschränkt wurde. Daher wünschte man sich weniger Vorschriften, um eine weitere Entwicklung zu ermöglichen.

Einheitsübersetzung

Parallel zu den Bemühungen um die Sprache der Liturgie suchte man eine Sprache der Bibel. Da die Heilige Schrift von einigen Liturgiewissenschaftlern als sprachliches Vorbild für die Liturgie gesehen wurde, sind die Überlegungen dazu auch für die Diskussion zur liturgischen Sprache interessant. Schon 1962 starteten die ersten Beratungen über eine Einheitsübersetzung. In der Öffentlichkeit wurden die Überlegungen zu ihrer Sprache erst ab 1969 wahrgenommen. Johann Michl aus der Übersetzergruppe für das Neue Testament berichtete, dass man neben der Entscheidung, die Einheitsübersetzung aus dem Urtext und nicht aus der Vulgata zu übersetzen, sich auch dafür entschieden habe, heutiges Deutsch zu verwenden.¹¹²⁹ Es sollte eine „einfache, natürliche, aber gehobene Sprache“ sein, die sich zum Vorlesen eignet. Bewusst wollte man veraltete Begriffe aus den bisherigen Bibelübersetzungen und der Liturgie vermeiden. Besonders jene Worte sollten ausgetauscht werden, die nicht mehr in der alltäglichen Sprache vorkamen oder

¹¹²⁷ Vgl. Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, 212f.

¹¹²⁸ Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, 213.

¹¹²⁹ Vgl. Johann Michl, Ohne „Kirchendeutsch“, in: Gd 3 (1969) 184, hier: 184.

unverständlich geworden waren.¹¹³⁰ Trotzdem sollte biblischen Schlüsselbegriffen wie „Gnade“ nicht ausgewichen werden. Das Ziel war ein „gutes, verständliches Deutsch“, das den Sinn der Texte erschließt, nicht wortwörtlich der Vorlage folgt und auch nicht zu frei überträgt. Nach Möglichkeit wollte man darüber die Sprache der Liturgie zum besseren beeinflussen.¹¹³¹ Die Texte der Einheitsübersetzung wurden durch die Veröffentlichung als Lektionar in der Liturgie erprobt, sodass die Rückmeldungen aus den Gemeinden in die Arbeit einfließen konnten.¹¹³² Die Arbeitsgruppen strebten nach originalgetreuen, verständlichen, der Gegenwart entsprechenden, sing- und sprechbaren Texten, die auch der viel zitierte „Mann in der Kirchenbank“ verstand.¹¹³³ Um dies zu erreichen, wurde nach der Übersetzung des Urtextes unter Mitarbeit von Theologen und Dichtern die Gesellschaft für deutsche Sprache im Jahr 1970 mit der Aufgabe betraut „zu prüfen, ob sie nach Stil und Wortwahl geeignet sei, den zeitlosen Inhalt unseren Zeitgenossen nahezubringen“.¹¹³⁴

Es kann also durchaus von ähnlichen Zielen bei der Übertragung von Messbuch und Bibel gesprochen werden. Allerdings war wiederholt zu beobachten, dass die Sprache der Liturgie bewusst nicht an der Einheitsübersetzung ausgerichtet wurde.¹¹³⁵ Auch im

¹¹³⁰ Vgl. Michl, Ohne „Kirchendeutsch“, 184.

¹¹³¹ Vgl. Michl, Ohne „Kirchendeutsch“, 184.

¹¹³² Vgl. Otto Knoch, Ohne einseitige Akzente, in: Gd 4 (1970) 24; Otto Nüssler, Die Sprachpfleger und die Bibel. Zur Mitarbeit der Gesellschaft für deutsche Sprache an der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, in: Einheit im Wort, 84–91, hier: 84–86.

¹¹³³ Vgl. Nüssler, Die Sprachpfleger und die Bibel, 84. Ähnliche Versuche, die vor allem auf die Verständlichkeit für die Gläubigen zielten, gab es bereits aus „privaten“ Initiativen, wie die Bibelübersetzung von Jörg Zink, die Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre von vielen in der Liturgie verwendet wurde. Vgl. Jörg Zink, „Direkt am Ohr des Volkes“. Kritik dazu: Balthasar Fischer, Ende der „Zink-Welle“, in: Gd 3 (1969) 176. Jörg Zink antwortete Balthasar Fischer, in: Gd 4 (1970) 15f.

¹¹³⁴ Nüssler, Die Sprachpfleger und die Bibel, 86.

¹¹³⁵ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 74f. Amon führte das Beispiel an, dass die Einheitsübersetzung statt „selig, die“ die Variante „wohl denen“ verwenden wollte, was man zu Gunsten einer traditionelleren Ausdrucksweise für das Messbuch nicht übernahm. Näheres dazu im Kapitel „4.1.3. Die erste Auflage – eine deutsche Liturgiesprache entsteht“.

Beratungsprozess um die ökumenisch gemeinsamen liturgischen Texte zeigte sich, dass die unfertige, zum Teil in Erprobung befindliche Einheitsübersetzung sich nicht auf eine bestimmte Variante der Formulierung der Gebete auswirkte,¹¹³⁶ wie man aus heutiger Sicht hätte vermuten können.

Für Antiphonen und andere Gesänge wurden die Formulierungen der Einheitsübersetzung hingegen übernommen bzw. als Vorlage verwendet.¹¹³⁷ Die Fertigstellung der Arbeiten erfolgte im Februar 1978 mit der Approbation durch die Bischofkonferenzen des deutschen Sprachgebietes.

3.4.3. Praxisorientierte Überlegungen zur Sprache

Mit der ersten Übersetzerinstruktion und der Fertigstellung des *Missale Romanum* begann die Arbeit an den volkssprachlichen Liturgietexten in einer neuen Form. Nach der Erfahrung mit dem Altarmissale und den Hochgebeten wurde die öffentliche Diskussion über die Übertragungen für die Liturgie und deren praktische Erprobung besonders wertgeschätzt. Als wichtiges Zeichen der mit dem Konzil verstärkten ökumenischen Bemühungen entstanden sogar gemeinsame Formulierungen zentraler Gebetstexte. Entsprechend wird dieses Kapitel mit einem Exkurs zu den in der Ökumene ausgearbeiteten Gebetsformulierungen begonnen.

Zugleich war es die Zeit, in der nach den ersten Jahren der praktischen Erfahrung mit deutschen liturgischen Texten konkreter über die Wünsche zur Sprache der Liturgie gesprochen werden konnte. Parallel wurden die Grenzen der mit der Liturgiereform angestrebten Ziele sichtbar und man versuchte, der aus den Änderungen und teilweise unautorisierten Experimenten entstandenen Unruhe Herr zu werden.

Vor allem in der Zeitschrift „Gottesdienst“ sind die Positionen dieser Zeit, die einen praktischen Ansatz verfolgten, zu finden. Das war einerseits dem Schwerpunkt der Zeitschrift geschuldet, aber weist andererseits darauf hin, dass es eine schnelle Diskussion war, die über eine Quartalsschrift wie das „Liturgische Jahr-

¹¹³⁶ Vgl. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 84–86, hier: 85; Das Gloria, in: Gd 5 (1971) 89f, hier: 89. Näheres dazu im Folgenden.

¹¹³⁷ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 88.

buch“ nicht geführt werden konnte. Zudem zeigt es, dass die Zeit der theoretischen Entwürfe, die vor der Übersetzerinstruktion dominiert hatten, zu Ende ging. Wesentlich für die Entwicklung der neuen liturgischen Texte war die Diskussion in dem Medium, das schon die Übersetzungsentwürfe der Hochgebete veröffentlicht hatte. Ganz im Sinne der tätigen Teilnahme lag der Schwerpunkt auf der gemeinsamen Reflektion der etappenweise vorgelegten Gebetsentwürfe für Grundgebete und Messbuch.

Ökumenisch gemeinsame Texte (Exkurs)

Nach der verbindlichen Zulassung des gemeinsamen Vaterunser-Textes 1968¹¹³⁸ entschloss sich die Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes (ALT), für die weitere Erarbeitung ökumenisch gemeinsamer Texte¹¹³⁹ die Öffentlichkeit stärker einzubeziehen, da dies bei der Veröffentlichung des Vaterunser vermisst worden war.¹¹⁴⁰ Mehrfach wurden die Entwürfe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses „allen Christen des deutschen Sprachgebietes“ sowie den Bischöfen und Kirchenleitungen zur Diskussion vorgelegt. Ähnlich verfuhr man für das Nizänische Glaubensbekenntnis, Gloria, Sanctus, Benedictus, Ehre sei dem Vater und Agnus Dei.¹¹⁴¹ Hier wurde in der Ökumene weitergeführt, was bereits für die Hochgebete im katholischen Raum geschehen war und sich auf diese Weise als Praxis der Erstellung liturgischer Gebete etablierte.

Die Rückmeldungen zu den Übersetzungen der Hochgebete hatten vor allem größere Wörtlichkeit verlangt. Bei der weiteren Erprobung liturgischer Texte stellte sich die Arbeitsgruppe aber die Frage, ob dieser Wunsch überhaupt der Mehrheitsmeinung entsprach, da keine Zustimmung zu den Texten, sondern nur Verbes-

¹¹³⁸ Dieses wurde durch eine Angleichung der verschiedenen Versionen erstellt. Vgl. Pascher, Das Vaterunser, 68.

¹¹³⁹ Eine ähnliche Entwicklung gab es im englischen Sprachraum mit der Sammlung liturgischer Texte „Prayers we have in common“ bzw. „Praying together“ der International Commission on English in the Liturgy (ICEL) und der International Consultation on English Texts (ICET) bzw. der English Language Consultation.

¹¹⁴⁰ Vgl. Gemeinsame liturgische Texte der Kirchen. ALT stellt neue Übersetzungsentwürfe zur Diskussion, in: Gd 4 (1970) 1f, hier: 1.

¹¹⁴¹ Vgl. Gemeinsame liturgische Texte, 1.

serungsvorschläge abgefragt wurden. Das versuchte man bei den ökumenisch gemeinsamen Texten besser zu ermitteln, indem verschiedene Textfassungen zur Auswahl angeboten wurden. Wichtig war den Autoren der „Umfrage“ vor allem, dass die Texte im Vollzug erprobt wurden.¹¹⁴² Es sollte also nicht bei einer theoretischen Diskussion bleiben.

Die Arbeitsgemeinschaft für die gemeinsamen Texte sah ihre Aufgabe nicht darin, „liturgische Texte in moderner Sprache neu zu schaffen.“¹¹⁴³ Der Schwerpunkt ihrer Arbeit war, aus den bereits bestehenden deutschen Fassungen – unter Rückbezug auf die lateinischen bzw. griechischen Texte – eine gemeinsame deutsche Version zu erstellen, die für alle beteiligten Kirchen annehmbar war.¹¹⁴⁴ Insofern fand hier, abgesehen von dem Wunsch missverständliche und veraltete Wörter zu ersetzen,¹¹⁴⁵ kaum eine Diskussion über die liturgische Sprache statt, sondern eher über ökumenisch vertretbare Gemeinsamkeiten anhand einzelner Wörter und Wendungen.

Es ist interessant zu sehen, dass es für diese christlichen Kerntexte letztlich ein anderes Ziel gab als für die Übertragung der liturgischen und biblischen Texte zu dieser Zeit. Hier wurde wegen der knappen Form der Texte eine umschreibende Übersetzung abgelehnt und auf die unvermeidbare Erklärungsbedürftigkeit der Texte verwiesen.¹¹⁴⁶ Das Ideal der selbsterklärenden Formulierung hielt man also für wesentliche Glaubensaussagen für nicht umsetzbar. Das stimmte mit den Entwürfen überein, die schon zuvor eine dezidiert christlich geprägte Sprache gefordert hatten – wie auch die Übersetzerinstruktion selbst –, denn diese Gebete enthielten eine besondere Dichte christlicher Glaubensbegriffe.

¹¹⁴² Vgl. Heinrich Haug, Erprobung im Gottesdienst, in: Gd 4 (1970) 2f, hier: 2f.

¹¹⁴³ Gemeinsame liturgische Texte, 2.

¹¹⁴⁴ Vgl. Gemeinsame liturgische Texte, 2. Sanctus und Benedictus wurden neu übersetzt, da es keine überzeugende Fassung gab. Vgl. Das Sanctus und Benedictus, in: Gd 4 (1970) 11f.

¹¹⁴⁵ Vgl. Johannes Wagner, Besonderheiten der neuen Textentwürfe, in: Gd 4 (1970) 3–5, hier: 3; Das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Gd 4 (1970) 5–7, hier: 5.

¹¹⁴⁶ Vgl. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 5.

Aus den Rückmeldungen zu den Entwürfen wurden drei Positionen herausgefiltert: Nicht näher definierte „Fachleute“ wollten Texttreue und theologische Präzision; Katecheten und einige liturgische Kommissionen strebten nach stärkerer Anpassung der Sprache an die Zeit und Verständnismöglichkeiten der Gläubigen; „viele Priester und Laien“ hatten Angst vor noch mehr Veränderungen und wollten sich daher eher mit den bestehenden, wenn auch teilweise mangelhaften Texten begnügen.¹¹⁴⁷ Wie schon zuvor bei der Frage der Auswahl der Hochgebete, waren die Meinungen zu den Entwürfen kaum in Einklang zu bringen.

Letztlich wurden, anders als bei der Umformulierung des Vaterunsers, die Texte des Apostolischen und Nizänischen Glaubensbekenntnisses, Gloria, Sanctus, Ehre sei dem Vater und Agnus Dei mit Rückbezug auf den lateinischen, griechischen und hebräischen Urtext unter Einbeziehung der bisherigen (auch unautorierten modernen) deutschen Übersetzungen neu übersetzt.¹¹⁴⁸ Zweimal wurde die Öffentlichkeit durch das Vorlegen des jeweils aktuellen Stands der Arbeiten und mehrmals die beteiligten Kirchenleitungen in den Formulierungsprozess der Texte einbezogen, die diese Chancen ausgiebig wahrnahmen.¹¹⁴⁹ Die Arbeitsgruppe versuchte den Charakter der Texte bei der Übersetzung zu erhalten. So behielt man für das Apostolische Glaubensbekenntnis das Stilmittel der Ellipse bei¹¹⁵⁰ (z.B. „Und an Jesus Christus“ – ohne die Wiederholung von „Ich glaube“) und wählte für das Nizänische Glaubensbekenntnis eine ausführlichere Textgestaltung.¹¹⁵¹ So weit wie möglich formulierte man die entsprechenden Aussa-

¹¹⁴⁷ Vgl. Gemeinsame liturgische Texte der Kirchen. Zwischenbericht aus der Arbeit der ALT, in: Gd 4 (1970) 103, hier: 103.

¹¹⁴⁸ Vgl. Konrad Hoffmann, Ein neues Stück Gemeinsamkeit. Ökumenische Neuübersetzung gottesdienstlicher Gemeindetexte, in: Gd 5 (1971) 81–83, hier: 81.

¹¹⁴⁹ Vgl. Hoffmann, Ein neues Stück, 82f. Weiter zog man Fachleute wie die „Sprachberatungsstelle der Duden-Redaktion“ und Musiker hinzu.

¹¹⁵⁰ Vgl. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 84.

¹¹⁵¹ Vgl. Das Nizänische Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 87f, hier: 87. Dieses auch elliptisch wiederzugeben erschien der Arbeitsgruppe zu „hochpoetisch“.

gen der beiden Glaubensbekenntnisse gleich.¹¹⁵² Wo es nur korrekte, aber sprachlich wenig überzeugende Übersetzungen gab, entschied man sich im Zweifel eher für die in der Tradition bereits gebrauchten Formulierungen.¹¹⁵³ Es ging also mehr um die Akzeptanz der Texte bei den Gläubigen als um philologische Richtigkeit.

Anders entschied man sich, wenn die traditionellen Begriffe veraltet erschienen, wie „Herr der Heerscharen“,¹¹⁵⁴ und keine Bedeutungsfülle vorweisen konnten, wie „eingeborener Sohn“, das zudem „eine der ältesten christlichen Wortprägungen deutscher Sprache“ ist.¹¹⁵⁵ Letzteres war zugleich eine Entscheidung gegen den damaligen Beschluss der Arbeitsgruppe der Einheitsübersetzung „eingeboren“ durch „einzig“ zu ersetzen.¹¹⁵⁶ Ähnlich gab auch beim Gloria die noch in der Entstehung befindliche Einheitsübersetzung nicht den Ausschlag, zumal die Fassungen in den zur Probe zugelassenen Lektionaren nicht übereinstimmten.¹¹⁵⁷ Es handelte sich also immer um Einzelfallentscheidungen, die historisch, philologisch oder theologisch begründet beurteilt wurden.

Robert Trottmann berichtete, dass die Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes trotz der Gefahr des örtlichen Missverständnisses und trotz der wenig zeitgemäßen Ausdrucksweise sich nicht gegen die bildlichen Aussagen des Glaubensbekenntnisses entscheiden konnte, da die Alternativen mit einem Bedeutungsverlust verbunden gewesen wären.¹¹⁵⁸ Zudem war der Anklang an die biblischen Schriftstellen dazu geeignet, Missverständnisse „wenigstens eines Teils der Gläubigen“ zu vermeiden.¹¹⁵⁹ Die Sprachbilder wurden also trotz

¹¹⁵² Vgl. Das Nizänische Glaubensbekenntnis, 88.

¹¹⁵³ Vgl. Das Gloria, 89.

¹¹⁵⁴ Vgl. Das Sanctus, in: Gd 5 (1971) 90, hier: 90.

¹¹⁵⁵ Vgl. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 85. Man vertraute darauf, dass Katechese und Predigt dieses im Alltag in diesem Zusammenhang ungebrauchliche Wort erschließen können.

¹¹⁵⁶ Vgl. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 85.

¹¹⁵⁷ Vgl. Das Gloria, 89.

¹¹⁵⁸ Vgl. Robert Trottmann, Bildaussagen im Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 91–93, hier: 91.

¹¹⁵⁹ Vgl. Trottmann, Bildaussagen im Glaubensbekenntnis, 93.

der mit ihnen verbundenen Probleme beibehalten, um die Aussagen nicht zu verfälschen. Das zeigt, welche engen Grenzen letztlich der von vielen vorgeschlagenen Umformulierung bei der Übersetzung gesetzt sind, da es meist nicht um eine einzige Formulierung geht, sondern diese meist mit anderen Aussagen in Verbindung steht.

Der Exkurs zu den ökumenisch formulierten Gebeten zeigt, dass eine Beteiligung der Glaubensgemeinschaft elementar für die Erstellung von Gebetstexten ist. Weiter offenbart er, dass eine zeitgemäße Sprache nicht allein für alle liturgischen Texte das Ziel sein kann. Da Verwendung und Akzeptanz der Texte wesentlich sind, die auf den Gewohnheiten der Gläubigen basieren, ist es nicht immer ratsam, gewohnte Begriffe durch zeitgemäßere zu ersetzen. Die Entscheidung über einzelne Ausdrücke bedarf einer eingehenden Untersuchung und Erprobung – sie kann nicht durch Richtlinien a priori beantwortet werden.

Sprachstil der Liturgie

Die Veröffentlichung der Übersetzerinstruktion konnte den Streit um den angemessenen Sprachstil der Liturgie nicht ganz beilegen. Das deutsch-lateinische Messbuch von 1965 hatte erste Erfahrungen mit dem Deutschen als Liturgiesprache ermöglicht. Daher war inzwischen eine viel konkretere Meinung zu ihrer gewünschten Gestalt entstanden, als es noch in den ersten Suchbewegungen nach dem Konzil möglich war. *Comme le prévoit* hatte zudem deutlich gemacht, welche Entwicklungsmöglichkeiten bei der Sprache der Liturgie bestanden und viele offene Fragen geklärt, sodass eine praxisbezogene Diskussion einsetzte.

Teilweise wurde die Eignung der lateinischen Gebete für die deutschsprachige Liturgie grundsätzliche bezweifelt.¹¹⁶⁰ Einige wünschten sich daher, dass diese Texte überarbeitet werden.¹¹⁶¹

So schlug beispielsweise Robert Trottman den Leser(inne)n der Zeitschrift „Gottesdienst“ eine alternative Formulierung der Bitte vor dem Kommunionempfang vor. Sie drückte den Inhalt in heu-

¹¹⁶⁰ „Die Eignung mancher Texte des Römischen Messbuchs für den Gemeindegottesdienst unserer Zeit wird bezweifelt, selbst wenn gute und vorzügliche Übersetzungen vorliegen.“ Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 48.

¹¹⁶¹ Vgl. Umfragen zur pastoralen Auswirkung, 48.

tiger Sprache aus, aber verließ der Form nach das biblische Zitat.¹¹⁶² Sein Vorschlag lautete: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du zu mir kommst, aber auf dein Wort darf ich dich empfangen.“¹¹⁶³ Dieser konnte sich allerdings trotz zahlreicher positiver Rückmeldungen aus der Leserschaft nicht durchsetzen.¹¹⁶⁴

Die Leserbriefe der Zeitschrift bezogen sich Anfang der 1970er Jahre immer öfter auf die Sprache der Liturgie. Die Diskussion wurde nun also auch an der Basis geführt und nicht mehr vor allem von den beteiligten Experten, die Rechenschaft über ihre Arbeit ablegen wollten. Es trat eine gewisse „Demokratisierung“ der Diskussion ein, die durch Umfragen und die Bitte um Rückmeldungen zu den Übersetzungsentwürfen der Hochgebete und ökumenischen Texte gefördert worden war. Eine Zuschrift wandte sich beispielsweise gegen das nicht mehr zeitgemäße Wort „nehmen“. Da dies im Alltag niemand benutzte, sollte auch in der Liturgie „nimmt“ gesagt werden.¹¹⁶⁵ Der Beitrag forderte also eine stärkere Anpassung an die Sprache des Alltags. Der Philosoph Josef Pieper warnte eher vor Übernahmen aus dem Alltag. Er sah das Wesen der liturgischen Sprache in der Liturgie begründet. Sie müsse in erster Linie der „heiligen Handlung“ („*actio sacra praeexcellenter*“ SC 7) angemessen sein, das hieß für ihn: einen Bezug zu Gott und eine Abgrenzung zum Alltag darstellen. Das sei keine Abwertung, sondern entspräche den menschlichen Grundkategorien – also dem Bedürfnis einen Unterschied von

¹¹⁶² Vgl. Robert Trottman, „Herr, ich bin nicht würdig“. Neuformulierung der Bitte vor dem Kommunionempfang, in: Gd 4 (1970) 148.

¹¹⁶³ Trottman, „Herr, ich bin nicht würdig“, 148.

¹¹⁶⁴ Zu den Reaktionen vgl. Robert Trottman, „Herr, ich bin nicht würdig“. Zusammenfassung einer Diskussion, in: Gd 5 (1971) 164f. Als Reaktion auf die vielen Vorschläge änderte Trottman seinen Vorschlag auf: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du zu mir kommst, doch auf dein Wort hin will ich dich empfangen.“ (Ebd., 165.) Zudem schlug er vor davor einzuschieben: „Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“

¹¹⁶⁵ J.Z., Lesermenung. Wenig zeitgemäße Sprache, in: Gd 4 (1970) 142, hier: 142. Im Anschluss an solche Forderungen wies Johannes Wagner 1975 darauf hin, dass es die deutsche Messordnung ermöglichte, selbst zu entscheiden, ob man das „e“ in Wörtern wie „lasset“ aussprach. Vgl. Johannes Wagner, Die neue Meßordnung auf deutsch, in: Gd 9 (1975) 100–102, hier: 102.

Fest und Alltag machen zu wollen.¹¹⁶⁶ Die Sprache der Liturgie müsse sich von der Sprache des Alltags abheben. Entsprechend sollte bei der Übersetzung nicht versucht werden, alle Begriffe in eine zeitgemäßere Ausdrucksweise zu übertragen. Stattdessen wollte er, dass beispielsweise heute unübliche Ehrbezeichnungen weiter verwendet werden.¹¹⁶⁷ Die liturgische Begrüßung und andere Formeln konnten nicht durch ein schlichtes „Guten Morgen“ oder „herzlich Willkommen“ ersetzt werden, da dies keinen Unterschied zu gewöhnlichen Handlungen ausdrückte. Die Alltagssprache respektierte für ihn den besonderen Bereich der Liturgie nicht ausreichend, den man durch Weihwasserkreuz und Kniebeuge ausdrücklich betrat. Zu einer Erneuerung seien eher bisher kaum gebrauchte Formulierungen der Bibel geeignet. Diese würden sich nicht so schnell abnutzen wie alltägliche Floskeln.¹¹⁶⁸ Pieper war zu dieser Zeit einer der letzten Autoren, die versuchten zu argumentieren, dass das Wesen der Liturgie in einer Abgrenzung vom Alltag bestünde. Auch wenn er sich damit auf der Linie des Konzils glaubte, das ebenfalls die Würde der Liturgie betonte, vertrat er eine Position, die dem Ansatz der Liturgiekonstitution nicht ganz gerecht wurde. Es ist aber kaum zu übersehen, dass es ihm vor allem darum ging, einer Banalisierung der Liturgie entgegenzuwirken, wie sie wohl durch manche Eigenmächtigkeit der Priester entstand. Die Betonung, dass die Sprache der Liturgie ihrem besonderen Gegenstand angemessen sein musste, war kein neues Argument in der Diskussion. Das gilt auch für die Orientierung an der Sprache der Bibel, auch wenn sie inzwischen von den meisten nicht mehr als vorrangige Richtlinie angesehen wurde. Der Hinweis, dass sich „Modewörter“ zu schnell abnutzen, war in der weiteren Diskussion noch häufig zu lesen. Neu war am Beitrag Piepers also vor allem, dass die Floskeln des Alltags nicht für die Sprache der Liturgie verwendet werden sollten – was die liturgischen Bücher auch nicht vorsahen – und die Befürwortung einer Übernahme gewisser Fachwörter und Titel.

¹¹⁶⁶ Vgl. Josef Pieper, Zur Sprache der Liturgie, in: Gd 4 (1970) 85f, hier: 85f.

¹¹⁶⁷ Vgl. Pieper, Zur Sprache der Liturgie, 86.

¹¹⁶⁸ Vgl. Pieper, Zur Sprache der Liturgie, 86.

Dem widersprachen zwei Kommentare der Pfarrer Guido Holz und Eduard Meid. Zwar stimmte Holz zu, dass die Sprache der Liturgie nicht die des „Biertisches“ sein konnte, aber es dürfte auch nicht „die Sprache einer anderen Welt“ sein. Mit Blick auf die Sprachgestaltung seien die Teilnehmer/innen der Feier wichtiger als der Inhalt, denn es ginge darum, dass sich der Inhalt erschließe und in den Alltag übertragbar werde.¹¹⁶⁹ Entsprechend müsse die Umgangssprache gesprochen werden, wie es auch die Übersetzerinstruktion nahelegte. Sicher seien einige Modifikationen der Sprache im Vergleich zum alltäglichen Gebrauch angebracht, wenn man aber „eine hohe religiöse Stilisierung“ der liturgischen Sprache anstrebe, würden die Gläubigen, ähnlich wie zuvor beim Latein, ohne „geistlichen Gewinn“ die Liturgie feiern.¹¹⁷⁰

Meid widersprach mit Hinblick auf die persönliche Einleitung und Verabschiedung im Gottesdienst. Er sah eine „persönliche, intime Verbundenheit zwischen Liturgen und Gemeinde“ als eines der Ziele der liturgischen Erneuerung.¹¹⁷¹ Das persönliche Wort könne durchaus mit der heiligen Handlung harmonieren, wenn man sowohl die „saloppe“, wie die „antiquierte“ Redeweise vermied. Wichtig war ihm, dass die Funktion der Texte ernstgenommen wurde.¹¹⁷² Dafür brauchte es keine alten Formeln, wie sie Pieper vorschlug, sondern „den Mut, in heutiger Redeweise die ‚Heiligkeit‘ des Geschehens ins lebendige Wort einzufangen.“¹¹⁷³ Gerade der immer neu erdachte Ausdruck könne dazu helfen, die Liturgie für die Gegenwart anschlussfähig zu machen.¹¹⁷⁴ Auch Born kritisierte, dass im Gottesdienst oft nicht nur eine andere Sprache, sondern auch anders gesprochen wurde als im Alltag. Es ging nicht nur um orthodoxe Texte, sondern auch um eine persönliche Verbindung unter den Gläubigen und mit dem Vorsteher der Li-

¹¹⁶⁹ Vgl. Guido Holz, Sakral- oder Umgangssprache?, in: Gd 4 (1970) 101, hier: 101.

¹¹⁷⁰ Vgl. Holz, Sakral- oder Umgangssprache?, 101.

¹¹⁷¹ Vgl. Eduard Meid, Sakral- oder Umgangssprache?, in: Gd 4 (1970) 101f, hier: 101.

¹¹⁷² Vgl. Meid, Sakral- oder Umgangssprache?, 101f.

¹¹⁷³ Meid, Sakral- oder Umgangssprache?, 102.

¹¹⁷⁴ Vgl. Meid, Sakral- oder Umgangssprache?, 102.

turgie.¹¹⁷⁵ Die Beziehungsebene sei die Grundvoraussetzung für alle Verständigung.¹¹⁷⁶ Wichtig war allen drei Theologen also, dass die Redeweise und Sprache der Liturgie authentisch und nicht oberflächlich gekünstelt waren.

Pieper antwortete zum Thema der persönlich formulierten Anreden, dass die tradierten liturgischen Formeln meist über eine reichere Bedeutung verfügen als frei entworfene Texte und daher der Liturgie angemessener seien. Eine persönliche Beziehung des Zelebranten zur Gemeinde sei für die Feier unerheblich. Zudem verfielen einige Priester in eine inhaltsleere Tagungssprache, der die Gläubigen schon außerhalb der Messe überdrüssig waren.¹¹⁷⁷

Die Umgangssprache sei zum einen nicht eindeutig zu definieren und erfasse zum anderen spezifisch religiöse Inhalte wie „Gnade“ gar nicht. Es sei zwar wichtig, dass die Gemeinde die Sprache der Liturgie gut verstehen könne, aber die besonderen Wörter der Liturgie, sollten nicht aus ihrem Zusammenhang herausstechen.¹¹⁷⁸

Dieses Fazit deckte sich mit den Forderungen der Übersetzerinstruktion. Der Hinweis auf eine inhaltsleere Tagungssprache zeigt, wie schwer es war, eine authentische Ausdrucksweise für die Liturgie zu finden und nicht von der einen Vorgabe in eine andere zu fallen. Hier wurden zwei entgegengesetzte Ziele gegeneinander profiliert, die in Bezug auf die Sprache zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Es fällt auf, dass aus theologischer Perspektive mehr Gewicht auf die Verständlichkeit gelegt und aus sprachlicher Sicht eher auf die Heiligkeit der Liturgie verwiesen wurde. Die weitere Diskussion zeigte also die Grenzen der Anpassung an die Alltagssprache auf, die zuvor in der eher theoretisch interessierten Diskussion nicht so deutlich zu ziehen gewesen waren.

¹¹⁷⁵ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 41.

¹¹⁷⁶ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 38–40. Born fragt in diesem Zusammenhang, ob die Gottesdienste überhaupt genug Raum für die nötige nonverbale Kommunikation böten. Auch Lengeling wies darauf hin, dass die nachkonziliare Liturgiereform zu einem Übergewicht der Texte in der Feier geführt hatte. Vgl. Lengeling, Tradition und Fortschritt, 212.

¹¹⁷⁷ Vgl. Josef Pieper, Noch einmal: Zur Sprache der Liturgie. Josef Pieper antwortet Guido Holz und Eduard Meid, in: Gd 5 (1971) 15, hier: 15.

¹¹⁷⁸ Vgl. Pieper, Noch einmal: Zur Sprache der Liturgie, 15.

„*Liturgicae instaurationes*“

Die dritte Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution „*Liturgicae instaurationes*“ wurde am 5. September 1970 veröffentlicht. Sie war vor allem als „Aufforderung zur Disziplin“ gedacht. Verstanden wurde sie aber von vielen als „Bremse“ und Abtötung von Initiativen.¹¹⁷⁹ Für die Sprache in der Liturgie sind besonders die Nummern 3 (DEL 2176), 4 (DEL 2177) und 11 (DEL 2184) interessant, da sie sich auf die liturgischen Texte, besonders das Hochgebet und die liturgischen Übersetzungen beziehen. In Nr. 12 wurde bekräftigt, dass mit dem Erscheinen der Einführung ins römische Messbuch und des Missale die Experimente im Bereich der Messe abgeschlossen waren und die Erlaubnisse für Experimente entsprechend erloschen. Darüber hinaus wurden die Möglichkeiten für neue Experimente begrenzt (DEL 2185). Dieses Signal war für die Ideen einer Praxisbasierten Weiterentwicklung der Liturgie verheerend.

Vor allem wurde durch die Instruktion vorgeschrieben, sich an die liturgischen Texte zu halten, keine eigenmächtigen Änderungen vorzunehmen sowie auf die Auswahlmöglichkeiten,¹¹⁸⁰ den passenden Ort für Einfügungen und die bestehenden Übersetzungsvorschriften zu achten (DEL 2176). Damit wurden die vermehrt auftretenden Forderungen nach freiem Umformulieren der liturgischen Texte zurückgewiesen. Der Beitrag der Instruktion zur Suche nach der Sprache der Liturgie bestand vor allem in der Bekräftigung, dass diese Sprache nicht vom Priester individuell wählbar war. Zudem schärfte Nr. 11 ein, dass die Übersetzung der revidierten liturgischen Bücher vollständig und sinngetreu sein sollte – eine Forderung die so in der Übersetzerinstruktion nicht zu finden ist. Sie hatte lediglich für Hochgebete, Präfationen, sakramentale und eucharistische Formeln Auslassungen verboten. Weiter forderte Nr. 11, dass Anpassungen und eigene Texte approbiert und als solche im Messbuch gekennzeichnet werden. Da-

¹¹⁷⁹ Vgl. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975, 882.

¹¹⁸⁰ Mit Erscheinen der Studientexte wurde es nötig, den Priestern Hinweise zur guten Auswahl der Texte für die Messe zu geben. Vgl. Philipp Harnoncourt, Das neue Gesicht der Werktagsmesse. Das Gedächtnis der Heiligen und die Möglichkeiten freier Textwahl, in: Gd 6 (1972) 161–163.

zu kam die Ermahnung, die Übersetzungen sorgfältig und mit Fachleuten aus Liturgie und Sprache durchzuführen.¹¹⁸¹ „Denn die Übertragungen sollen zwar durchaus dem Reichtum und der Tiefe des Inhalts ihrer Vorlagen entsprechen, aber zugleich auch sich als Dokumente ausgereifter Schönheit erweisen, die durch den Glanz ihres Stils, durch Rhythmus, Eleganz und Fülle des Ausdrucks in Gebet und Darlegung erhoffen lassen, daß sie lange Zeit überdauern.“¹¹⁸² (DEL 2184) Dieser zuletzt genannte Anspruch an den Text fügte den Bemühungen der Liturgiereform einen anderen Klang hinzu. Bisher war es nie als Zweck angegeben worden, dass die erneuerten Texte und ihre Übersetzungen lange Bestand haben sollten. Diese Zielsetzung ist nur schwer mit dem Bild einer sich immer wieder erneuernden Liturgie zu vereinbaren. Man fühlt sich an die Mahnungen der Liturgiewissenschaftler erinnert, die schon bei Beginn der konziliaren Liturgiereform sagten, dass es nicht möglich sein werde, ein Missale zu schaffen, dass auch nur halb so lange Bestand haben würde wie sein tridentinischer Vorgänger. Diese neue „Zielangabe“ schien anderes im Sinn zu haben. Allerdings handelte es sich um ein Zitat einer Ansprache Papst Paul VI. an die liturgischen Kommissionen Italiens vom 7. Februar 1969, dem man eine solche Intention kaum unterstellen kann. Aber auch die Betonung, dass die Übersetzungen vollständig sein sollten, lässt die Weite vermissen, mit der *Comme le prévoit* den entsprechenden Kommissionen zugestanden hatte, selbst zu entscheiden, was für ihren Sprachbereich wichtig und verständlich war.

Insgesamt kann man dem Urteil Bugninis nur beipflichten, dass die Instruktion den Eindruck erweckt, zu einer – wenn auch veränderten – festen Norm der Liturgie zurückkehren zu wollen und die Kreativität zu begrenzen. Gleichwohl betonte Kardinal Arturo

¹¹⁸¹ Ähnlich mahnten mehrere Stimmen aus den Bistümern, die Fertigstellung des Messbuchs nicht zu überstürzen. Vgl. Sachausschuß „Liturgie“ Trier, „Den Terminplan ändern!“. Sachausschuß „Liturgie“ des Trierer Diözesanrates warnt vor Übereilung beim Erscheinen des deutschen Meßbuches, in: Gd 7 (1973) 116f.

¹¹⁸² „(...) ut translationes sint probatae pulchritudinis documenta, quae decore, numero, elegantia, orationis et sermonis copia, diuturnum usum promettere possint, penitus cum interiore sentiarum copia congruentia.“ (DEL 2184)

Tabera Araoz, der damalige Präfekt der Gottesdienstkongregation, bei der Kontaktsitzung mit den Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, dass die Liturgie sich fortwährend erneuere. Dies müsste aber auf der Basis fester Vorschriften geschehen.¹¹⁸³ Der Kardinal vertrat zudem die Meinung, dass die Instruktion nur bestehendes Recht zusammenfasste und in den „ekklesialen“ Kontext“ stellte.¹¹⁸⁴ Er versuchte also die Kritik an der Instruktion zu beschwichtigen und von den Tatsachen abzuwenden. Denn der Liturgiewissenschaftler Franz Nikolasch beurteilte die Änderungen als gravierenden Eingriff, da Nr. 11 erstmals von einer Approbation der Eigentexte durch den Heiligen Stuhl ausging, also eine „eigenständige Überprüfung“ vorsah.¹¹⁸⁵ *Sacram liturgiam* hatte noch von einer Billigung der Übersetzung gesprochen und auch dies war schon eine Ausweitung der ursprünglich vorgesehenen Kontrollmöglichkeiten der Texte, da SC 36,4 keine römische Überprüfung bzw. Billigung der Texte vorsah.

Die Bischofskonferenzen kritisierten, dass ihnen *Liturgicae instaurationes* vor seiner Verabschiedung nicht in der Schlussfassung vorgelegt worden war. Entsprechend zurückhaltend verschoben sie seine Rezeption auf den Zeitpunkt nach einer gründlichen Beratung des Dokumentes.¹¹⁸⁶ Als Antwort auf die Forderungen der Instruktion versuchten die Arbeitsgruppen ihre Ziele zu erklären, die eher der ursprünglichen weiten Ausrichtung der konziliarren Liturgiereform entsprachen als der nach und nach eingeschlagenen strengeren Ausrichtung der Erneuerung. Karl Amon formu-

¹¹⁸³ Vgl. „Die Erneuerung geht weiter“. Besuch Kardinal Taberas bei der Kontaktsitzung, in: Gd 5 (1971) 186, hier: 186; Arturo Tabera Araoz, Immer auf dem Weg. Antwort des Präfekten der Gottesdienstkongregation auf den Situationsbericht der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, in: Gd 6 (1972) 9–12, hier: 9. Die Bischofskonferenzen versuchten bei dieser Gelegenheit auf eine größere Entscheidungsfreiheit ihrerseits hinzuwirken, um beispielsweise eigene moderne Hochgebete approbieren zu können. Der Kardinal verwies als Antwort auf die in Rom noch andauernden Beratungen zu den angesprochenen Sachthemen. Vgl. „Die Erneuerung geht weiter“, 186.

¹¹⁸⁴ Vgl. Tabera Araoz, Immer auf dem Weg, 12.

¹¹⁸⁵ Nikolasch, Das liturgische Recht, 155.

¹¹⁸⁶ Dritte Instruktion zur Liturgiereform, in: Gd 4 (1970) 170, hier: 170.

lierte als Anspruch der Übersetzung der Amtsgebete, dass sie beim Hören leicht zu erfassen sein sollten. Damit bezog er sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auch die „formale Seite des Vorganges“. Es sollte einsichtig sein, was durch das Gesprochene geschieht.¹¹⁸⁷ Diesen Vorrang der Verständlichkeit vor der Form der Gebete wurde immer stärker in den verschiedenen Sprachregionen umgesetzt. Eine „wachsenden Großzügigkeit“ begleitete die „Übertragungen“ in die verschiedenen Volkssprachen, damit die Texte als „Eigengut“ angenommen werden konnten und nicht die Spuren des Übersetzungsvorganges transportierten.¹¹⁸⁸ Als liturgische Texte – nicht nur Verständnishilfen wie zuvor – mussten die deutschen Gebete wegen der „sachlichen und sprachlichen Qualität“ auf eine wörtliche Übersetzung des Lateinischen verzichten und die Gestalt der Sprache am Inhalt des Textes ausrichten.¹¹⁸⁹ Dabei sei es sinnvoll, die Besonderheiten des einzelnen Textes in der Übersetzung stärker herauszuarbeiten, da die Formulierungen der lateinischen Vorlage solche manchmal überdeckten. Das sei zugleich eine Hör- und Verständnishilfe.¹¹⁹⁰ Eine inhaltliche Präzisierung sollte also in die deutschen Texte eingetragen werden. Weiter sollte darauf geachtet werden, dass die Texte das richtige Liturgieverständnis transportierten und ein vielfältiges Beten sowie einen „fruchtbringenden Vollzug“ ermöglichten. Die Übersetzung könnte die lateinischen Texte auflockern und so für die heutige Zeit zugänglich machen.¹¹⁹¹ „Die Wichtigkeit der Aufgabe verlangt die überlegte und verantwortungsbewußte Ausnützung des gewährten Freiheitsraumes.“¹¹⁹² Nur so könnten

¹¹⁸⁷ Vgl. Karl Amon, Die Präsidialgebete im Hinblick auf das künftige Deutsche Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 170–186, hier: 173.

¹¹⁸⁸ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 173.

¹¹⁸⁹ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 173f.

¹¹⁹⁰ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 175f.

¹¹⁹¹ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 185.

¹¹⁹² Amon, Die Präsidialgebete, 185. Dass die gewährten Freiheiten auch oft ausgedehnt werden, zeigen die zahlreichen Ermahnungen der Bischöfe und Hinweise in den entsprechenden Zeitschriften. Vgl. z.B. Höffner, Neues Pfingsten – nicht neue Sprachverwirrung, in: Gd 3 (1969) 171.

„überzeugende, pastoral wirksame“ Texte entstehen.¹¹⁹³ Die Übersetzergruppe hielt also am Prinzip der Übertragung fest und war eher geneigt, noch mehr Textanpassungen für das Hörverstehen vorzunehmen als diese zu reduzieren.

Langsam reifte neben der Präzisierung der Übertragungsvorstellungen die Erkenntnis, dass es nicht die eine verständliche Formulierung für alle Gläubigen gab. John Hennig hob hervor, dass die Texte, die für die römisch-katholische Liturgie zu übersetzen waren, wohl die uneinheitlichste Zielgruppe überhaupt vor sich hatten und Verstehen für jeden Teil dieser Zielgruppe etwas anderes bedeutete.¹¹⁹⁴ Durch die Entscheidung für die Volkssprachen war die Liturgie „vom Visuellen auf das Auditive“ umgestellt worden.¹¹⁹⁵ Die Herausforderungen dieser Umstellung wurden aber erst nach und nach erkannt. Der Priester Paul Born bemerkte später zur Sprache der Liturgie, dass sie oft auf keine „Erfahrungsbasis“ in der Gemeinde traf, sodass diese sich unter den verwendeten Begriffen kaum etwas vorstellen konnte.¹¹⁹⁶ Die Bedeutung der Wörter verschob sich mit der Zeit und das gleiche Wort konnte bei unterschiedlichen Generationen oder gesellschaftlichen Schichten ganz andere Assoziationen auslösen. Insofern war die Festlegung der Worte der liturgischen Texte keine Festlegung des vermittelten Inhalts.¹¹⁹⁷ Der Bedeutungswandel einzelner Begriffe der liturgischen Sprache musste beachtet werden. Bestimmte Worte, die theologisch richtig waren, hätten im Alltag inzwischen einen ganz anderen Beiklang. Deswegen müsste ihre Verwendung überprüft werden.¹¹⁹⁸ Leider entwickelte Paul Born aus diesem

¹¹⁹³ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 174. Dafür sei es eine Hilfe, dass die zentralen Aussagen der Amtsgebete schon vor der Übersetzung der liturgischen Texte in der volkssprachlichen Verkündigung verwendet wurden.

¹¹⁹⁴ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 361. Zu diesem Zeitpunkt 1972 waren bereits die ersten Bände der Studentexte erschienen und die Erprobung der Übersetzungen des Messbuchs damit in vollem Gang.

¹¹⁹⁵ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 361.

¹¹⁹⁶ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 29f.

¹¹⁹⁷ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 42f.

¹¹⁹⁸ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 44. Er führte als Beispiel das Wort „Gnade“ an, das im Alltag inzwischen einen eher negativen Beiklang von Gefälligkeit habe, auch wenn es in der diachronen Sprachuntersuchung als völlig plausibel erschien, dass dieses Wort mit christlichen Werten besetzt

Ansatz keine konkreten Forderungen für die Sprache des Gottesdienstes. So kann man nur erahnen, dass er dem Zelebranten größere Freiheit in der Formulierung der Gebete der Messe einräumen wollte, um den Inhalt der Gebete für die konkrete Gemeinde aktualisiert zu vermitteln.

Emminghaus bemängelte, dass die Beschlüsse des Konzils nicht ausreichend umgesetzt wurden. Die Bemühungen der Liturgiereform würden auf eine erneuerte Einheitsliturgie hinlaufen, aber keine den Menschen entsprechende Vielfalt zulassen.¹¹⁹⁹ Die Volkssprachen in der Liturgie würden nicht in ihrer Wichtigkeit als Teil des „Aggiornamento“ gesehen. Die Diskussionen um die liturgische Sprache seien verfehlt, da es noch keine brauchbaren Übersetzungen gab. So konnte man schwer einen liturgischen Sprachstil festlegen. Die Texte waren undurchsichtig, für die meisten Gläubigen unverständlich und lebensfern. Von offizieller Seite gebe es zu wenige Bemühungen, den einzelnen Zielgruppen entsprechende Gottesdienste zu ermöglichen oder zu fördern.¹²⁰⁰

Die führenden Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachgebiets entwickelten ihre Meinungen also genau in die entgegengesetzte Richtung der römischen Bewegung – sie wollten eine immer weiter gehende Umsetzung der Liturgiereform, also eine größere Unabhängigkeit der Ortskirche, eine zeitgemäße Anpassung der Gebetstexte bei der Übertragung und eine flexibel anpassbare Feier der Liturgie, während aus Rom eher Signale zur Einschränkung der Experimente und Forderungen nach genaueren Übersetzungen kamen.

Den Wunsch nach flexiblen und selbst gestaltbaren Texten drückten auch die Überlegungen zum Schlussegens aus. Der Entlas-

worden war. Die Welterfahrung musste mit der Gotteserfahrung übereinstimmen, wie Born es in der rabbinischen Theologie realisiert sah. Daher brauchte die Sprache der Liturgie eine narrative Struktur, die die Inhalte der Zeit angemessen ausdeuten und mit den persönlichen Erfahrungen der Gläubigen verknüpfen konnte. Es ging um die Vergegenwärtigung der konkreten Geschichte, die der Mensch mit Gott im hier und heute finden muss. Das konnte dadurch gelingen, dass die vergangene (Heils-)Geschichte für heute ausdeutend pointiert erzählt würde. Vgl. ebd., 43–46.

¹¹⁹⁹ Vgl. Emminghaus, Gottesdienst, 101.

¹²⁰⁰ Vgl. Emminghaus, Gottesdienst, 101.

sungswunsch „Der Herr sei mit euch“ war für Kassing und Hermann eine überflüssige Häufung und sollte daher entfallen. Sie schlugen „variable Segens- und Entlassungsformeln“ vor, die durch Wünsche an die Teilnehmer/innen ergänzt werden konnten.¹²⁰¹ Walter Dürig plädierte mit einer Auswahl an Texten aus gallischen Segenssammlungen passend zum Kirchenjahr ebenfalls für eine große Vielfalt an Segensformeln. Dies sei nur der erste Schritt zu einer Reform. Vor allem ginge es darum, dass in den Texten zum Ausdruck kam, dass ein Segen ein „fürbittendes Zusprechen der Verheißungen“ Gottes war, in dem Christus selbst handelt.¹²⁰² Damit wurde erstmals der Wunsch geäußert, Texte anderer Traditionen als nur der lateinischen zu übernehmen.

Wunsch nach neuen Texten

Da immer mehr klar wurde, dass die lateinischen Gebete für eine lebensnahe Gestaltung der Liturgie nicht ausreichten, wurde der Wunsch nach Neuschöpfungen immer stärker. So kam aus der entsprechenden Arbeitsgruppe der Vorschlag, die Auswahl der Präfationen durch einige neue Gebete anzureichern, um bisher nicht berücksichtigte Themen oder lokal wichtige Heilige einzubeziehen.¹²⁰³ Ein solches Bestreben sei für den deutschen Sprachraum sinnvoll, da vergleichbare Prozesse in den protestantischen Kirchen und dem angelsächsischen Reformjudentum bereits gezeigt hatten, dass die Übertragung der Liturgie in die Volkssprachen eher zu Neuschöpfungen führte als zu Übersetzungen.¹²⁰⁴ Der Übertragung der Liturgie in die Volkssprachen wohnt also grundsätzlich ein Streben nach volkssprachlich geschaffenen Texten inne. Ebenso wies Emminghaus darauf hin, dass es nicht ausreichte, alte Texte zu übersetzen, sondern dass neue Texte geschaffen werden mussten. Die „Geschichtlichkeit“ des Menschen, sein Bedürfnis selbst in den Gebeten vorzukommen, benötigte

¹²⁰¹ Kassing und Hermann, Zum Besseren hin, 38.

¹²⁰² Walter Dürig, Der Entlassungssegens in der Meßfeier. Anregungen zu einer Reform, in: LJ 19 (1969) 205–218, hier: 210 und 218. Mit Bezug auf den Artikel von Walter Dürig forderte Karl Amon, dass in den Übersetzungen der Segensgebete das Wort „Segen“ häufiger als in der lateinischen Vorlage vorkommen sollte. Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 185.

¹²⁰³ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 182.

¹²⁰⁴ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 364.

Texte, die die Gegenwart widerspiegeln.¹²⁰⁵ Als neuer Text reichte aber nicht die teilweise schwer verständliche Zusammenstellung von Bibelstellen, wie es für eine neue Präfation (*praefatio communis I*) bereits geschehen war. Man musste auf die „Erkenntnisse der gegenwärtigen Pastoraltheologie, die von Soziologie, Psychologie, moderner Didaktik etc. gelernt hat“, aufbauen, um dem heutigen Menschen entsprechende Texte zu schaffen. Das bedeutete allerdings nicht, dass alle alten Texte verschwinden sollten. In ihnen sah Emminghaus durchaus bewahrenswerte Schätze. Vorrangig war es aber, eine lebensnahe und keine rein historisch basierte Liturgie zu feiern.¹²⁰⁶

Diese Äußerungen zeigen, dass nach dem Enthusiasmus, die liturgischen Texte übersetzen zu dürfen, nun langsam die Komplexität der selbstgesteckten Ziele sichtbar wurde. Die Gläubigen rückten als inhomogene Zielgruppe dieser Texte in den Blick und es wurde genauer gefragt, was diese eigentlich benötigten. Zuvor hatte man auf eine einzige verständliche Textgestaltung hingearbeitet. Nun wuchs nach den ersten Übersetzungen das Bewusstsein, dass verschiedene Gruppen unterschiedliche Voraussetzungen und Bedürfnisse hatten. Das bereits angestrebte Ziel der Verständlichkeit für die Gläubigen zur Förderung der tätigen Teilnahme wurde als vielschichtige Aufgabe erkannt. Darin wird eine Weiterentwicklung der Diskussion um die Sprache der Liturgie sichtbar, die sich im Folgenden noch präziserte. Immer mehr rückten Neuschöpfungen als Mittel, um unterschiedliche Ziele zu realisieren, bzw. Zielgruppen anzusprechen in den Blick.

Die (Un-)Möglichkeit freien Formulierens in der Liturgie

Immer wieder wollten Priester Spontanität und Kreativität auch in der Liturgie walten lassen.¹²⁰⁷ Sofern es dabei um die freien Texte der Messe ging, stellte dies auch kein Problem dar. Begrüßung bzw. Einführung, Bußakt, Fürbitten, Schlusswort, Gebetseinla-

¹²⁰⁵ Vgl. Emminghaus, Gottesdienst, 89.

¹²⁰⁶ Vgl. Emminghaus, Gottesdienst, 90. „Nichts wäre falscher, als die Übersetzung überkommener liturgischer Texte lediglich als philologisches und historisches Problem anzugehen.“

¹²⁰⁷ Ein historischer Abriss und mögliche Kriterien für freies Beten findet sich bei: John Skoglund, Das Freie Gebet, in: LJ 24 (1974) 110–126.

dungen und Gebet oder Gesang während der Kommunion können frei, aber sollten möglichst nicht unvorbereitet formuliert werden.¹²⁰⁸ Aber die Gebete aus dem Messbuch, vor allem das Hochgebet oder die Orationen, können in der normalen Gemeindemesse nicht frei umgestaltet oder aus anderen Vorlagen ausgewählt werden. Der damalige Vorsitzende der Liturgiekommission der DBK, der Trierer Bischof Bernhard Stein, fasste zusammen, dass es etwa seit 1968 zu Eigenmächtigkeiten in den Texten der Liturgie kam. Waren zunächst nur die Übersetzungen fraglich gewesen, war es danach immer mehr der Inhalt der Gebete, der die Priester veranlasste, nach zeitgemäßen Texten zu suchen.¹²⁰⁹

Liturgicae instaurationis und andere Dokumente der Gottesdienstkongregation riefen immer wieder, besonders Anfang der 1970er Jahre, dazu auf, sich an die vorgeschriebenen liturgischen Texte – Lesungen, Orationen oder das Hochgebet – und ihre vorgegebenen Auswahlmöglichkeiten zu halten. Poetische Texte und Geschichten konnten das Gotteswort nicht ersetzen, wie auch privat verfasste Gebete oder Veränderungen der bestehenden liturgischen Texte weder dem Wesen der Liturgie noch ihrem gemeinschaftlichen Vollzug in Verbindung zur Gesamtkirche entsprachen. Predigt und Fürbitten waren der Raum für freie Formulierungen oder die Gestaltungsfreiräume entsprechend der Vorgaben für Gruppen- und Kindermessen.

Da diese Ermahnungen offenbar häufig verhallten, sahen sich die meisten Bischöfe gezwungen, solche Aufrufe in ihren Amtsblättern zu wiederholen, sodass schließlich auch die Zeitschrift „Gottesdienst“ diesen Aufruf zur Disziplin aufgriff. Exemplarisch druckte sie den Text des Münsteraner Bischofs Heinrich Tenhumberg ab.¹²¹⁰ Ein weiteres Beispiel für diese Situation waren die Richtlinien des Bistums Limburg, die den Gebrauch der

¹²⁰⁸ Vgl. Augustinus Frotz, Viele Möglichkeiten freier Textgestaltung. Stellungnahme des Bischofsvikars für Liturgie im Erzbistum Köln, in: Gd 5 (1971) 187–189, hier: 188.

¹²⁰⁹ Vgl. Bernhard Stein, Acht Jahre Liturgiereform. Situationsbericht der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, in: Gd 6 (1972) 1–4, hier: 3.

¹²¹⁰ Vgl. Heinrich Tenhumberg, Um die Verbindlichkeit liturgischer Texte, in: Gd 5 (1971) 103f, hier: 103.

Richtlinien für Gruppenmessen bei einer entsprechend strukturierten Gemeinde auf die Sonntagsmesse erweiterten.¹²¹¹ Ähnliche Hinweise veröffentlichte wenig später auch das Erzbistum Köln, sah die Richtlinien für Gruppenmessen jedoch nicht als auf die Sonntagsmesse der Gemeinde anwendbar an.¹²¹²

Der Kölner Weihbischof Augustinus Frotz empfand es als von den Vorschriften der Übersetzerinstruktion und der Erprobung neuer Texte gedeckt, eigene Übersetzungen der Orationen des alten und neuen Messbuchs zu erstellen oder die bereits bestehenden neuen Übersetzungen zu verbessern, zu erproben und dann „evtl.“ (!) Rückmeldung an die entsprechende Arbeitsgruppe zu geben – zumindest bis zur Fertigstellung des deutschen Messbuchs.¹²¹³

Dass dieser Vorschlag nah an der im selben Schreiben deutlich abgelehnten freien Formulierung der Orationen war, scheint bemerkenswert. Entsprechend verdeutlichte Rennings in seinem Kommentar dazu, dass diese Interpretation über die Intentionen des römischen Gesetzgebers hinausging und es eine Erlaubnis zur individuellen Änderung der Texte höchstens für Gruppenmessen gab.¹²¹⁴

Auch ein Bericht aus dem Bistum Trier verwies auf die Situation in den Pfarreien, in der sich die offiziellen Texte neben den inoffiziellen nur durch ihre Qualität behaupten konnten.¹²¹⁵

Teilweise wurden die Eigenmächtigkeiten also bewusst geduldet oder sogar als Chance für die Entwicklung neuer Texte gesehen. Dass die selbstständige Veränderung liturgischer Texte dementsprechend auch nach vielen Ermahnungen nicht aufhörte, zeigt ein Leserbrief von Pfarrer Guido Holz aus dem Jahr 1975. Er emp-

¹²¹¹ Vgl. Wilhelm Kempf, In Anbetracht der seelsorglichen Situation. Diözesane Richtlinien für die Meßfeier im Bistum Limburg, in: Gd 5 (1971) 180–182; Heinrich Rennings, Zu den Limburger Richtlinien für die Meßfeier, in: Gd 5 (1971) 178–181. Im Übrigen enthielten sie die gleichen Ermahnungen wie vorgehend für das Bistum Münster erläutert.

¹²¹² Vgl. Frotz, Viele Möglichkeiten, 188.

¹²¹³ Vgl. Frotz, Viele Möglichkeiten, 189.

¹²¹⁴ Vgl. Heinrich Rennings, Zu den Stellungnahmen aus Köln, in: Gd 5 (1971) 186–188, hier: 187f. Rennings stellte die Frage, ob die wiederholten und scheinbar nicht mehr ausreichenden Hinweise auf die liturgische Rechtslage nicht zu einer Änderung derselben führen müssten.

¹²¹⁵ Vgl. Sachausschuß „Liturgie“ Trier, „Den Terminplan ändern!“, 117.

fand es als eine gute Möglichkeit, das Hochgebet frei nachzusprechen, um die Aufmerksamkeit der Hörer/innen zu erhalten. Es reichte seiner Meinung nach schon aus, wenn man nur wenige Worte austauschte.¹²¹⁶

Aber nicht nur die Umgestaltung der vorgegebenen Texte war ein Problem. Auch die Ausführung der freien Texte stand öfter in der Kritik. Balthasar Fischer mahnte im Rückblick auf die Veränderungen der konziliaren Liturgiereform, dass die freien Texte der Liturgie nicht alle zu einer Predigt werden durften. Für ihn, Beil und Lengeling war dies eines der Hauptprobleme der liturgischen Entwicklungen der Praxis, das bald unter dem Schlagwort „Sermonitis“ firmierte.¹²¹⁷

Schweigen

Im Rahmen der Diskussion über die Sprache der Liturgie wird immer wieder auf das Thema des Schweigens eingegangen. Durch das Ende der Kanonstille und die stärkere Beteiligung der Gemeinde an der Liturgie vermissten manche einen meditativen Charakter der Messe. Auch bei der Gestaltung der Texte selbst wurde immer wieder erfahren, dass Pausen und Zeiten des Schweigens das Gesagte oft besser entfalteten als wortreiche Erklärungen – Schweigen kann oft das leisten, was der Sprache nicht gelingt. Die neue Dynamik der Liturgie führte so immer wieder zu einer Forderung nach und einem Gespräch über die Stille im Gottes-

¹²¹⁶ Vgl. Holz, *Inspirierter, verantwortlicher Umgang*, 55. Die Ermahnungen von 1988 in *Vicesimus quintus annus* Nr. 13 (DEL 6275) zeigen, dass die eigenmächtige Textänderung und -auswahl mit dem Erscheinen des Messbuchs nicht beendet war. Sie waren aber im deutschen Sprachraum in den meisten Sonn- und Werktagsmessen wohl eher die Ausnahme geworden. Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 20f.

¹²¹⁷ Diesen Mangel in der Praxis bestätigen die Teilnehmer/innen der liturgischen Fortbildungskurse. Vgl. Den Laien zugehört, in: Gd 9 (1975) 71f; Balthasar Fischer, Zehn Jahre danach. Marginalien zum 4. Dezember 1973, in: Gd 7 (1973) 177–179, hier: 178f; Alfons Beil, *Erfreuliches und Befremdliches*, in: BiLi 48 (1975) 111–116, hier: 114f; Lengeling, *Tradition und Fortschritt*, 222; ders., *Zurück zur „Kanonstille“?*, 50. Lengeling kritisiert zudem die „massive Indoktrination und Motivation“ in den frei gesprochenen Texten.

dienst.¹²¹⁸ SC 30 beschrieb das Heilige Schweigen als Förderung der tätigen Teilnahme. Es war beispielsweise nach der Kommunion für ein persönliches Gebet vorgesehen.¹²¹⁹ Hennig kritisierte einen Kommentar von Günter Duffrer von 1967¹²²⁰ zur *Instructio altera*,¹²²¹ der das Schweigen pädagogisch einsetzen wollte, indem er praktische Hinweise zu seiner Gestaltung bot. „Wirkliches Schweigen“ müsste sich aus der Situation im Bezug zur „Sache“ ergeben.¹²²² Allerdings tat er Duffrer damit Unrecht, da er eine Gestaltung nur als Alternative vorschlug, wie es die Instruktion selbst unter Nr. 15 auch vorsah (DEL 824).¹²²³ Das Schweigen gestalten wollten eher Kassing und Hermann, die vorschlugen, an Sonntagen nach der Aufforderung zum Gebet vor der Stille eine Intention zu nennen.¹²²⁴ Umstritten war also vor allem, ob und wie die Zeiten des Schweigens gestaltet bzw. eingeführt werden sollten.

Hennig betonte, dass in der Liturgie immer wieder Zeiten der Stille notwendig waren, da sie dem Bedürfnis des Menschen nach Sammlung entgegenkämen. In diesem Sinne würden die Pausen zwischen dem Aufruf zum Gebet und dem Gebet selbst versuchen

¹²¹⁸ In der Liturgie sind verschiedene Formen zu schweigen vertreten. Das in der römischen Liturgie vertretene „Liturgische Schweigen“ gibt es sowohl im Sinne von „nicht reden“ als auch im Sinne von „Anbetung“ oder „Sammlung zum Gebet“. Vgl. John Hennig, Formen des heiligen Schweigens, in: LJ 19 (1969) 166–177, hier: 167f. Das „Liturgische Schweigen“ mit bestimmtem Inhalt und Zeitpunkt sowie von bestimmter Dauer unterscheidet sich vom „mystischen“ (= Dauer und Inhalt unbestimmt) und „aszetischen Schweigen“ (länger als das liturgische Schweigen). Vgl. ebd., 171.

¹²¹⁹ Vgl. Hennig, Formen des heiligen Schweigens, 168; *Eucharisticum mysterium* 38 (DEL 936).

¹²²⁰ Vgl. Günter Duffrer, Hymnus nach der Kommunion, in: Gd 1 (1967) 8.

¹²²¹ = *Tres abhinc annos* (DEL 808–837).

¹²²² Vgl. Hennig, Formen des heiligen Schweigens, 168f.

¹²²³ Der Kommentar lässt eigentlich eine große Wertschätzung für das Schweigen erkennen, da er betonte, dass es erst nach der Purifikation einsetzen könnte, damit der Priester mit der Gemeinde zusammen schweigt. Zudem wies Duffrer darauf hin, dass eine schweigende Kommunionausteilung die Wirkung einer Stille nach der Kommunion mindern würde. Vgl. Duffrer, Hymnus nach der Kommunion, 8.

¹²²⁴ Vgl. Kassing und Hermann, Zum Besseren hin, 32f und 38.

dem „modernen Existentialbewußtsein“ Rechnung zu tragen.¹²²⁵ Zugleich war dies ein Weg, den weitgehenden Wegfall der Kanonstille zu kompensieren – aber die Stille dürfte nicht nur als Zweck betrachtet werden.¹²²⁶

Heinrich Spaemann warb aus gleichem Grund dafür, Zeiten der Stille in der Liturgie einzuhalten. Sonst könnten die Menschen nicht mehr zu Ruhe und damit zu sich selbst und zu Gott finden, da der Alltag dafür keinen Raum mehr ließ. Er schlug vor mindestens nach Predigt und Kommunion Stille zu halten, für die sich auch Priester und Ministranten hinsetzen sollten.¹²²⁷ Auch Balthasar Fischer wünschte sich „Ruhezonen der Stille“ in der Messe, die der Ordo Missae ausreichend vorsah. Die Missachtung dieser vorgesehenen Pausen könnte aber kein Grund für eine Rückkehr zu lateinisch gefeierter Liturgie und Kanonstille sein, da sonst der „Verkündigungscharakter“ des Gottesdienstes, seine „Festlichkeit“ und „Gemeinschaftlichkeit“ in Gefahr war.¹²²⁸ Wichtig war es vor allem, dass der Liturge selbst Ruhe ausstrahlte.¹²²⁹ Hermann Reifenberg warnte davor zu übersehen, dass es vor der Liturgiereform besonders in lateinischen Choralämtern kaum Stille im Gottesdienst gegeben hatte und die Sensibilität dafür erst durch die nachkonziliar durchgeführten Erneuerungen entstanden war. Mangelnde Stille sei meist dem Fehlverhalten einzelner Liturgen zuzurechnen.¹²³⁰

Die Diskussion über die Ruhe im Gottesdienst hatte also auch die Funktion, den Argumenten traditionalistisch orientierter Kritiker zu begegnen, die sich eine Rückkehr zur Kanonstille wünschten oder mangelnde Ruhe als Argument gegen die erneuerte Gestalt der Liturgie ins Feld führten. Demgegenüber wollte man zeigen, dass es auch in der nachkonziliaren Liturgie genug Raum für Be-

¹²²⁵ Vgl. Hennig, Formen des heiligen Schweigens, 175.

¹²²⁶ Vgl. Hennig, Formen des heiligen Schweigens, 175f.

¹²²⁷ Vgl. Heinrich Spaemann, Gemeinsames Schweigen im Gottesdienst, in: Gd 3 (1969) 40, hier: 40.

¹²²⁸ Vgl. Balthasar Fischer, Zonen der Stille. Gottesdienst als Ort der Ruhe (2), in: Gd 9 (1975) 4f, hier: 4f.

¹²²⁹ Vgl. Balthasar Fischer, Klima der Stille. Gottesdienst als Ort der Ruhe (3), in: Gd 9 (1975) 12, hier: 12.

¹²³⁰ Vgl. Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, 215.

sinnung gab. Das Plädoyer für Ruhe im Gottesdienst war also relativ einheitlich und von vielen gewünscht. Über den richtigen Weg dahin gab es Unstimmigkeiten. Man fragte sich beispielsweise, wie viele Wörter die Gemeinde ertragen und ob man beim Hochgebet Wörter einsparen konnte.¹²³¹ Immer wieder wurden solche Anliegen mit dem Argument einer mangelhaft ausgeführten Praxis entkräftet.¹²³² Ähnlich mahnte Lengeling, dass die Aufmerksamkeit der Gemeinde nur durch die spirituelle Durchdringung der Texte seitens des Priesters und ihren guten Vortrag erreicht werden konnte. Er wandte sich entschieden gegen einen nur teilweise lauten Vortrag des Gebetes.¹²³³ Im Wesentlichen ging es bei der Diskussion um die Stille im Gottesdienst also um eine Frage der *Ars celebrandi*, die eng mit der Frage der Betonung und Aussprache der liturgischen Gebete verknüpft ist.

Die Gottesdienstkongregation wies im Rundschreiben *Eucharistiae participationem* unter Nr. 18 darauf hin, dass die „Wirksamkeit der Worte“ und der „geistliche Nutzen“ durch das Schweigen verbessert werden konnten (DEL 3054). Kaczynski hob dies als wichtig hervor und erläuterte, dass ohne die Stille keine „meditative und festliche Atmosphäre“ aufkommen könnte,¹²³⁴ die demnach für die Liturgie angestrebt wurde. Auch Lengeling betonte, dass die Instruktion die Stille als Teil der Liturgie kennzeichnete.¹²³⁵ Dies wurde aber in der Praxis viel zu wenig umgesetzt. Die stattdessen oft praktizierte teilweise oder vollständige Kanonstille war „ein beschämendes Zeichen mangelnder liturgisch-theologischer Bildung“.¹²³⁶ An der Frage des

¹²³¹ Vgl. Blasig, Frage: Geht die Reform nicht von einem falschen Leitbild aus?, in: Gd 9 (1975) 95; Berger, Versuch einer Antwort, 95. Franz Wallner argumentierte dazu mit Sören Kierkegaard, dass Wiederholung zum Leben gehöre und es daher keinen Wortüberfluss im Hochgebet geben konnte. Vgl. Franz Wallner, Leben braucht Wiederholen, in: Gd 9 (1975) 140f, hier: 140f.

¹²³² Vgl. Berger, Versuch einer Antwort, 95.

¹²³³ Vgl. Emil Joseph Lengeling, Hochgebet meditieren, in: Gd 9 (1975) 76f, hier: 76f. Mehr dazu oben in der Einleitung des Kapitels „3.3.5.1. Neue Hochgebete“.

¹²³⁴ Vgl. Kaczynski, Ein mittlerer Weg, 115.

¹²³⁵ Vgl. Lengeling, Zurück zur „Kanonstille“?, 49.

¹²³⁶ Vgl. Lengeling, Zurück zur „Kanonstille“?, 50.

Schweigens ließ sich also auch ablesen, wie gut die Ziele der Liturgiereform umgesetzt wurden.

3.4.4. Zusammenfassung der Überlegungen zur Übertragung: Präzisierung der Ideale durch eine Beteiligung der Gläubigen

Der Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit* folgten einige Vorschläge zur Gestaltung der liturgischen Sprache, die großteils mit dem zuvor angestrebten Ideal der gehobenen Alltagssprache harmonierten und diese Idee präzisierten. Erstmals wurden auch Alternativen zur bisher gewohnten Vorgehensweise geäußert, auch wenn sie sich kaum durchsetzen konnten. Wichtig war vor allem die Suche nach einer authentischen Sprache, die in Bezug zum Alltag stehen und sich dort auch tatkräftig auswirken sollte. Man erkannte aber auch, dass die Anlehnung an die Alltagssprache nicht zu stark ausfallen durfte, um die Heiligkeit der Feier ausdrücken zu können. Das zuvor noch auftauchende Ideal der Bibel als Orientierung für die Sprache der Liturgie wurde teilweise ausdrücklich abgelehnt und die Allgemeinverständlichkeit ihrer Ausdrucksweise bestritten. Viele strebten eine möglichst einfache, teilweise sogar inhaltlich reduzierte, Ausdrucksweise an, um die Vermittlung der christlichen Botschaft zu unterstützen. Gegen eine „verfeierlichte“ Liturgie hoben viele die Vorzüge und historische Authentizität der Ziele der Liturgiereform hervor. Diese Konzentration auf eine einfache Liturgie wurde im Nachhinein kritisch beurteilt.¹²³⁷ Neben den Vorschlägen zur Sprache der Liturgie tauchte die Idee einer Rahmenliturgie wieder auf, die Raum für eigens vorbereitete, frei formulierte Gebete bieten sollte. In Messordo wie Textgestaltung wünschte man sich eine gewisse Unabhängigkeit, um die Liturgie weiterentwickeln zu können. Die beteiligten Liturgiewissenschaftler versprachen sich davon ein

¹²³⁷ Balthasar Fischer beschrieb 1973 als Problem der nachkonziliaren Entwicklung eine „Allergie gegen Feierlichkeit“, die dem Wesen der Liturgie als Feier oft nicht gut getan habe. Zum Glück ebte dieser Drang seiner Zeitgenossen mit voranschreitender Reform immer mehr ab. Vgl. Fischer, Zehn Jahre danach, 178f.

organisches Wachstum der Feier und ihre größere Nähe zu den Menschen.

Parallel zu den Vorbereitungen des Messbuchs liefen die Vorbereitungen der Einheitsübersetzung. Dabei wurden großteils die gleichen sprachlichen Ziele verfolgt wie für die Liturgie, aber man strebte noch stärker nach einer gegenwartsnahen Sprache. Konkrete Formulierungsentscheidungen aus der Übersetzerarbeit wurden entsprechend nicht übernommen. Die Übersetzung des Messbuchs beeinflusste eher die Gestaltung der Einheitsübersetzung als umgekehrt.

Befördert durch die mit der Zeit zunehmenden Erfahrungen mit der deutschen Sprache in der Liturgie entwickelte sich eine praktische, teilweise fast detailversessene Debatte. Die Erfahrungen mit der Übersetzung der Hochgebete führten dazu, dass für die weitere Übersetzungsarbeit Rückmeldungen von Priestern und Gemeinden eingeholt wurden, um eine gute Akzeptanz der Texte sicherzustellen. Bei der Erstellung des Altarmissale wie des Vaterunsers hatte man dies vermisst, daher wollte man an die positiven Erfahrungen mit der Übersetzung der Hochgebete durch eine Veröffentlichung und liturgische Erprobung der neu erarbeiteten Gebetstexte anknüpfen. Dabei präziserte man das Verfahren, um ein möglichst authentisches Abbild der Meinungen zu erhalten. Es wurde deutlich, dass eine zeitgemäße Umformulierung nicht immer das war, was den Gläubigen entsprach. Die durch frühere Formulierungen, Katechese und Liedgut vertrauten Begriffe wurden teilweise so wertgeschätzt, sodass ihre Ersetzung nicht sinnvoll war. Deswegen begann man für das erste deutsche Messbuch eine alltagsnahe, gehobene und zugleich traditionsgebundene Sprache für sinnvoll zu erachten.

Die Instruktion *Liturgicae instaurationes* signalisierte, dass die freie Entfaltung der Liturgiereform nicht unbegrenzt fortgesetzt werden sollte. Die Durchführung von Experimenten wurde erschwert, die Verbindlichkeit der Messtexte hervorgehoben und die Übersetzungsvorschriften verschärft. Dazu kam die Vorschrift der Überprüfung der Eigentexte durch Rom – ein weiterer Eingriff in die Zuständigkeit der Ortskirchen. Zudem tauchte mit der Orientierung auf Beständigkeit eine neue Zielsetzung für die volks-

sprachlichen liturgischen Bücher auf, eine Ausrichtung, die schwerlich zum dynamischen Bild der Liturgie passte, das die meisten Liturgiewissenschaftler nach dem Konzil entworfen hatten. Die Meinungen des deutschen Sprachgebiets entwickelten sich entsprechend genau in die entgegengesetzte Richtung der römischen Ansichten. Immer mehr wurde gefordert, die lateinischen Gebete bei der Übertragung ins Deutsche so umzuformulieren, dass sie das Hörverständnis erleichterten – also eher noch weiter von der Vorlage abzurücken, als es das Prinzip der Übertragung bereits ohnehin vorsah. Zudem strebte man nach einer größeren Unabhängigkeit der Ortskirche und einer flexibel anpassbaren Feier der Liturgie. Immer mehr wurde bemerkt, dass die lateinischen Gebete oft fern der Realität der Gläubigen waren und es eines gänzlich anderen Stiles, sowie neuer Texte für die Liturgie bedurfte. Daneben reifte die Erkenntnis, dass verschiedene Gruppen ganz unterschiedliche Voraussetzungen zum Verständnis der liturgischen Texte hatten.

Insgesamt wurde, ermutigt durch die vorangegangenen Umfragen, die Beteiligung an der Diskussion über die Sprache der Liturgie breiter. Bemerkenswert ist, dass aus theologischer Perspektive mehr Wert auf die Verständlichkeit der liturgischen Texte gelegt wurde und aus sprachlicher Sicht eher auf die Würde der Liturgie. Nach der Begeisterung, die liturgischen Texte übersetzen zu dürfen, wurde langsam die Komplexität der angestrebten Ziele sichtbar. Die Gläubigen wurden als äußerst uneinheitliche Zielgruppe erkannt, die allein mit einem „guten Deutsch“ nicht zum Verständnis der Liturgie geführt werden konnte. Mit der Forderung nach einer Unterstützung durch die Erkenntnisse weiterer Wissenschaften wurde das Ziel der Förderung der tätigen Teilnahme als vielschichtige Aufgabe begriffen.

Daneben zogen immer mehr eigenmächtige Veränderungen der Liturgie ihre Aufmerksamkeit auf sich, denen man mit Ermahnungen beikommen wollte. Da es aber von verschiedenen Seiten auch immer wieder kleine Ermutigungen für diese Regelverstöße gab, besserte sich die Situation erst mit dem wenig späteren Erscheinen der Studententexte merklich – verschwand aber bis heute nicht gänzlich.

Während sich die Vorstellungen konkretisierten, was Liturgie und ihre Sprache leisten konnten und wie sie gestaltet sein sollten, wurde also bemerkt, dass die hehren Ziele, die man sich nach dem Konzil gesetzt hatte, nicht einfach zu erreichen waren. Nicht nur die Reaktion der Gläubigen zeigte, dass sich die Realität teilweise anders darstellte, als es sich viele Wissenschaftler vorgestellt hatten. Aus Rom kamen die ersten Signale, dass sich die Konzilsbeschlüsse nicht zu einer grenzenlosen Freiheit entwickeln sollten. Die neu entdeckte Bedeutung der Ortskirche fiel alten Gewohnheiten zum Opfer.

Der Versuch den Menschen in der Gestaltung der Liturgie entgegenzukommen offenbarte, wie tief der Graben zwischen den Bedürfnissen und Fragen der Gegenwart auf der einen Seite und den Anpassungsmöglichkeiten der Liturgie auf der anderen Seite war. Daher begann man nach neuen Mitteln außerhalb der Theologie zu suchen, um die liturgischen Ziele zu erreichen.

4. Das deutsche Messbuch

Das römische Messbuch (*Missale Romanum, Editio typica*) wurde am 26. März 1970 herausgegeben. Damit sahen viele den „Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils zur Erneuerung der Meßfeier ausgeführt und die nachkonziliare Reformarbeit an der Meßliturgie auf gesamtkirchlicher Ebene zu einem Abschluß gebracht.“¹²³⁸ Nach dem Erscheinen des neuen *Missale Romanum* wurde oft über die passende Struktur der Liturgie und den Sinn des Messbuchs an sich diskutiert.¹²³⁹ Die praktischen Erfahrungen verdrängten die theoretische Diskussion über die Sprache der Liturgie weitgehend und führten mit dem Abschluss der Arbeiten nicht nur zu einer deutschsprachigen Messfeier, sondern auch zu einer deutschen liturgischen Sprache.

4.1. Die erste Auflage des deutschen Messbuchs (1975)

Nach der Revision des *Missale Romanum* begann die Arbeit am deutschen Messbuch. Entsprechend den zuvor diskutierten Idealen, gestützt durch die Erfahrungen mit den Hochgebetsübersetzungen und den ökumenischen Texten wurde der Arbeitsmodus gewählt: die Übertragung der Texte durch eine mit verschiedenen Experten besetzte Arbeitsgruppe mit anschließender Erprobung der Gebete im liturgischen Vollzug. In diesem Rahmen wurden die Gläubigen an der Erarbeitung der Gebete beteiligt und so das Prinzip der tätigen Teilnahme für die Erstellung der liturgischen Bücher umgesetzt.¹²⁴⁰ Zugleich begegnete man damit der großen

¹²³⁸ Nikolasch, Zur Einführung, 193. Vgl. auch die Apostolische Konstitution „Missale Romanum“ vom 3. April 1969 (DEL 1362–72). Ebenso, aber mit Einbeziehung der Übersetzung des Messbuchs in dieses Fazit: Karl Amon, Fragen an das deutsche Messbuch. Ein Gespräch mit Karl Amon, in: BiLi 47 (1974) 203–208, hier: 208.

¹²³⁹ So zum Beispiel: Häußling, Das Missale Romanum Pauls VI., 146–151; Bruno Kleinheyer, Die Eröffnung der Eucharistiefeier. Beobachtungen zum neuen Ordo Missae – Wünsche zum künftigen Deutschen Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 159–169.

¹²⁴⁰ Unter wissenschaftlichen Maßstäben kann man sicher nicht von einer systematischen oder repräsentativen Beteiligung aller Gläubigen des deutschen Sprachgebiets sprechen. Wie schon bei der Erarbeitung der Hochgebete ba-

Unzufriedenheit, die Anfang der 1970er Jahre mit den vorhandenen liturgischen Texten¹²⁴¹ herrschte, und wirkte unautorisierten Änderungen der Liturgie entgegen.

AEM

Als erster Teil des Messbuchs entstand die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (AEM) – im April 1968 begannen die Beratungen darüber.¹²⁴² Sie ersetzte die bisherigen „Generalrubriken“ und wurde am 3. April 1969 zusammen mit dem neuen Messordo veröffentlicht.¹²⁴³ Die AEM erläuterte den Aufbau und Sinn der Messe, charakterisierte ihre Elemente und legte die Normen für verschiedene Feierformen, den Raum, die Geräte und Gewänder fest.¹²⁴⁴ Anders als zuvor der Rubrikenkodex legte die AEM Wert darauf, den Sinn der liturgischen Handlungen zu erschließen und die Geistlichen in die Denkweise des Konzils und seine Sicht auf die Liturgie einzuführen.¹²⁴⁵ Darin wurde sichtbar, dass es nicht mehr um das Befolgen einer starren Pflicht, sondern den Vollzug einer lebendigen Feier ging.

Schon ein Jahr nach ihrer Veröffentlichung kam es zu „bedeutsame[n] Veränderungen“ an der Allgemeinen Einführung und dem Messordo durch die Veröffentlichung des römischen Mess-

sierte die Beteiligung der Laien eher auf ihrer reichlich vorhandenen Eigeninitiative, die sich die Übersetzergruppe herzlich wünschte. Vgl. Josef Seuffert, *gd* Lesermeinung, in: *Gd* 2 (1968) 109–110; Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Die Osterzeit. Ostermontag bis Pfingsten. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch*, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 1, Einsiedeln 1971, 5; Johannes Wagner, *Offene Antwort auf viele Zuschriften zu den Meßbuchstudientexten*, in: *Gd* 7 (1973) 84f.

¹²⁴¹ Dies waren die Texte des lateinisch-deutschen Altarmissale von 1965, dessen Übersetzungen von vielen als hölzern und zu nah am Latein empfunden wurden. Siehe oben „3.2. Erste Überlegungen zur Übersetzung liturgischer Bücher“.

¹²⁴² Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 198.

¹²⁴³ Vgl. Nikolasch, *Zur Einführung*, 193.

¹²⁴⁴ Vgl. Nikolasch, *Zur Einführung*, 193.

¹²⁴⁵ Vgl. Hansjörg Auf der Maur, *Die Institutio generalis* (1). Überblick über die vorrangigen Ziele und Absichten der „Allgemeinen Einführung in das römische Missale“, in: *Gd* 4 (1970) 27f, hier: 28.

buchs.¹²⁴⁶ Wegen des Gegenwindes aus dem konservativen Lager gegen die Liturgiereform allgemein und den Ordo Missae im Besonderen¹²⁴⁷ wurde ein Vorwort eingefügt, das die Traditionsgebundenheit und Rechtmäßigkeit beider erläuterte und die Notwendigkeit der Reform unterstrich (DEL 1389).¹²⁴⁸ Die Bedeutung der AEM wurde zu einer „pastoralen und rituellen Anweisung“ (DEL 1375) gemildert und der Opfercharakter der Messe stärker hervorgehoben.¹²⁴⁹

Für die Sprache der Liturgie enthielt die Einführung folgende Instruktionen: AEM 11 beschrieb, dass nur die „Hinweise, Einleitungs- und Abschlußworte“ vom Priester frei formulierbar waren, die Amtsgebete hingegen korrekt – wörtlich wie im Messbuch angegeben – vorgetragen werden mussten. AEM 313 wies auf die Verbesserung der pastoralen Wirksamkeit des Gottesdienstes durch eine der Gemeinde und dem Anlass entsprechenden Textauswahl hin.¹²⁵⁰ Wenn der Priester als Vorsteher sprach, sollte er dies deutlich und vernehmlich tun. Keine anderen Geräusche oder Tätigkeiten sollten die Verständlichkeit des Gesprochenen behindern (AEM 12). AEM 18 und das Rundschreiben *Eucharistiae participationem* wiesen darauf hin, dass die verschiedenen Textgattungen unterschiedliche Ausdrucksweisen erfordern. Gerade das Sprechen der Amtsgebete sollte weder „unpersönlich“ oder „monoton“ sein, noch „pathetisch“ oder „stark subjektiv“ (DEL

¹²⁴⁶ Vgl. Nikolasch, Zur Einführung, 194.

¹²⁴⁷ Vgl. Annibale Bugnini, Das neue Missale Romanum, in: Gd 4 (1970) 81–85, hier: 81.

¹²⁴⁸ Vgl. Nikolasch, Zur Einführung, 194; Winfried Haunerland, Instanzen und Prozesse von Missalereformen. Liturgiegeschichtlicher Rückblick und systematischer Ausblick, in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft (Colloquia theologica 11), Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko (Hg.), Opole 2010, 119–143, hier: 131.

¹²⁴⁹ Vgl. Haunerland, Instanzen und Prozesse von Missalereformen, 131. Dies wird unter Nummer sieben eingefügt.

¹²⁵⁰ Allgemeine Einzelhinweise zur Textauswahl finden sich in AEM 314–325, für besondere Anlässe und Messen für Verstorbene AEM 326–341. Lengeling bezeichnete es als Fehler, dass die dort zu findenden Auswahlkriterien zu den Hochgebeten weitgehend unbegründet waren. Vgl. Lengeling, Hochgebet meditieren, 76.

3053).¹²⁵¹ Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch enthielt also zur liturgischen Sprache selbst oder den Übersetzungen keine Hinweise und Anmerkungen, sondern konzentrierte sich ihrem Charakter gemäß auf die Ausführung und Auswahl der Gebete.

4.1.1. Die Studentexte – Verfahren für die Entwicklung einer deutschen Liturgiesprache

Die Arbeit am deutschen Messbuch war der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebietes (IAG) übertragen. Sie traf sich vom 27.–30. Januar 1969 erstmals zu einer Sitzung, um die von Rom gewünschte Zusammenarbeit im Sprachgebiet bei der Übersetzung der liturgischen Bücher durch die Berufung einer Übersetzerkommission unter Leitung des Kirchenhistorikers Karl Amon zu beginnen.¹²⁵² Zunächst war man sehr optimistisch, das deutsche Messbuch 1971 fertiggestellt zu haben. Letztlich begann man in diesem Jahr damit, Studentexte herauszugeben, die in acht Hefen bis 1973 erschienenen.¹²⁵³ Diese Hefte enthielten die Übertragungsentwürfe der

¹²⁵¹ Kaczynski hob diese Passage des Rundschreibens als wichtig hervor. Vgl. Kaczynski, *Ein mittlerer Weg*, 115.

¹²⁵² Vgl. Bärsch, *Messbuchreform*, 152–153. Zu diesem Zeitpunkt konnte man bereits auf eine Zeit der informellen Zusammenarbeit zurückblicken. Vgl. dazu: Emil Seiler, *Internationale liturgische Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet*, in: *LJ* 40 (1990) 192–210.

¹²⁵³ Vgl. Bärsch, *Messbuchreform*, 153. Das gleiche Prozedere wurde für die Entwicklung der Einheitsübersetzung angewendet, von der ab 1970 Hefte erschienen. Vgl. Vorworte der verschiedenen Veröffentlichungen von Texten der Einheitsübersetzung, in: *Einheit im Wort*, 69–77, hier: 69f. Vorläufer dieser Ausgaben war eine Handreichung für die Osternacht, die ursprünglich nur das verbleibende Jahr bis zum Erscheinen des Messbuchs überbrücken sollte: Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Die Liturgie der Karwoche und Osternacht. Handreichung für die Anpassung an die zurzeit geltenden Bestimmungen der Liturgie am Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag und für die neue Osternachtliturgie*, Einsiedeln 1970. Das erste Heft der Studentexte war entsprechend eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage dieser Handreichung. Vgl. Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), *Die Osterfeier. Handreichungen für die liturgischen Feiern von Palmsonntag bis Ostermontag mit ausgewählten Studentexten für das künftige Messbuch*. Einsiedeln 1971, 5.

Gebete des römischen Messbuchs, die man anhand der in den Vorjahren erarbeiteten Übersetzungsvorstellungen entwickelt hatte. Die provisorischen Ausgaben ermöglichten praktische Erfahrungen mit den Gebeten in der Volkssprache und waren der erste Schritt in Richtung einer deutschen liturgischen Sprache. Mit dieser Maßnahme wollte man die Gläubigen in den Prozess einbinden und zu einer breiten Diskussion anregen,¹²⁵⁴ denn „der Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, (...) hält es für wenig angemessen, liturgische Texte den Bischofskonferenzen zur Approbation (...) zu unterbreiten, ehe sie die Kritik derer, welche die Texte im Gottesdienst vortragen, und derer, die sie verstehen und in ihrem Herzen mitvollziehen sollen, passiert haben.“¹²⁵⁵ Die neu erarbeiteten Texte sollten sich also erst bewähren, bevor sie tatsächlich zum Gebetsgut der Kirche werden konnten. Der Liturgiewissenschaftler Hermann Reifenberg begrüßte die „Mustereditionen“ ausdrücklich, da sie die Gelegenheit zu „vertiefter Erkenntnis“ und „Meditation“ boten.¹²⁵⁶ Amon fügte hinzu, auf diese Weise hätten die Texte einen natürlichen „Werdegang“, wie ihn die lateinischen Texte gehabt hatten – wenn dieser sich von deren Entstehung auch deutlich unterschied.¹²⁵⁷ Die Akzeptanz der Texte war also ein wesentli-

Für die Literaturangaben zu den Heften der Studentexte siehe den Abschnitt „Quellen“ im Quellen- und Literaturverzeichnis.

¹²⁵⁴ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 170.

¹²⁵⁵ Liturgische Institute, Die Osterzeit, 5.

¹²⁵⁶ Vgl. Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, 215.

¹²⁵⁷ Vgl. Amon, Die Präsidialgebete, 170; Amon, Studentexte zum deutschen Meßbuch, 84: „In die Texte fließen nicht nur Sachkenntnis, Einsatz und Erfahrung der Übersetzer ein, sondern auch viele wertvolle Anregungen der Benutzer. Wie die alten lateinischen Texte und die liturgischen Texte überhaupt zu einem großen Teil nicht von einem bestimmten Verfasser in der schließlichen Form hergestellt wurden, sondern durch den liturgischen Gebrauch und die geistliche Erfahrung der Kirche allmählich entstanden, so müssen auch die neuen Texte aus dem Leben der Kirche unserer Tage kommen.“ Alex Stock beurteilt eine solche Arbeitsweise des Ausarbeitens und Erprobens auch heute noch als der Sache angemessen und theologische Erkenntnisse versprechend. Vgl. Alex Stock, Orationen übersetzen. Regeln und Vorschläge, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg 2013, 419–427, hier: 426.

ches Mittel ihrer Legitimation und zeigte zugleich, in welchem Maße die Beteiligung der Laien ernstgenommen wurde. Die Erwartungen der Arbeitsgruppe übertreffend, beteiligten sich die Angesprochenen mit vielen Zuschriften, an denen die Übersetzergruppe ihre weitere Arbeit orientierte.¹²⁵⁸

Ein solches Verfahren zur Erstellung eines liturgischen Buches wurde erstmals angewandt – parallel dazu bzw. kurz davor auch für die Erstellung der Einheitsübersetzung.¹²⁵⁹ Als Vorbild kann die öffentliche Aussprache über die Übersetzungen der Hochgebete und die wenig später folgende Umformulierung der ökumenischen Texte gelten. Durch die Öffnung für die Volkssprache war dieses Vorgehen erstmals möglich und nötig. Zugleich setzte man damit die Forderung der Übersetzerinstruktion nach Anpassung der Texte an die Gläubigen um und entsprach dem Konzilsgedanken der tätigen Teilnahme, der völlig neue Anforderungen an die liturgischen Texte stellte.¹²⁶⁰

Insgesamt gab es ein reges Interesse an der Gestaltung neuer Texte für die Messe. Viele privat erstellte liturgische Texte zeigen, dass nicht nur auf dem „offiziellen Weg“ nach einer eigenen liturgischen Sprache gesucht wurde.¹²⁶¹ Beispiel dafür sind die Texte

¹²⁵⁸ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 76. Im Archiv des deutschen liturgischen Instituts in Trier füllen diese Zuschriften aus dem ganzen Sprachgebiet acht Archivboxen. Da alle Vorschläge dem Wunsch der Arbeitsgruppe entsprechend auf Postkarten eingereicht wurden, handelt es sich um einen Stapel derselben von 2,2 Meter.

¹²⁵⁹ Vgl. Vorworte der Einheitsübersetzung, 69f.

¹²⁶⁰ Auch Jürgen Bärsch urteilte, dass dieses Vorgehen den kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit entsprach. Bärsch verwies darauf, dass die Demokratisierung der Gesellschaft auch in den kirchlichen Bereich hineinwirkte und stärkere Beteiligung und Verantwortungsübernahme, etwa in Gemeinderäten, bei den Gläubigen mit sich brachte. Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 154f. Für die Rahmenbedingungen der Zeit der Entstehung des Messbuchs ist im deutschen Sprachraum besonders die Würzburger Synode (1971–1975) zu beachten. Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe, Freiburg 2012; Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode, Bericht und Deutung. Freiburg 1975.

¹²⁶¹ Vgl. Rennings, Zur Diskussion über neue Hochgebete, 8; Bärsch, Messbuchreform, 155–156.

von Alfred Schilling,¹²⁶² deren deutsche Übertragung wegen ihrer zeitgenössischen Sprache und ihrer Auswahlmöglichkeiten große Zustimmung in Deutschland bei den „Praktikern“ erlangte. Weitere Beispiele sind die Textsammlungen von Huub Oosterhuis,¹²⁶³ Anton Bischofberger¹²⁶⁴ und Burkhard Neuer.¹²⁶⁵ Solche Veröffentlichungen wurden ähnlich zweischneidig beurteilt, wie die Versuche, die Texte der Liturgie frei zu formulieren. Man war sich darüber einig, dass sie als Messtexte gegen das liturgische Recht verstießen. Einige sahen solche Versuche aber als Chance für die Entwicklung neuer Texte für die Liturgie. Die Einbindung der Priester und Gemeinden bei der Erstellung des Messbuchs durch die Publikation der Studententexte entsprach also dem Bedürfnis der Zeit, in der einige versuchten die Liturgiereform in Eigeninitiative umzusetzen.

¹²⁶² Z.B. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Dazu kritisch: Heinrich Rennings, „... um zeitgemäße Texte“. Gd-Buchbesprechung: Schilling: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968., in: Gd 3 (1969) 55–56; Heinrich Rennings, Um zeitgemäße Hochgebete. Gd-Buchbesprechung: Schilling: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968, in: Gd 3 (1969) 95–96. – Alfred Schilling (Hg.), Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit. Pascher beurteilte diese Übersetzungsversuche, trotz einzelner guter Formulierungen, als in Sinn und „Worttreue“ zu weit vom Originaltext entfernt und damit nicht für die Verwendung in der Liturgie geeignet. Die Redaktion der Zeitschrift „Gottesdienst“ (vermutlich Rennings oder Haug) bemerkte allerdings ausdrücklich dazu, dass die von Pascher angeführten rechtlichen Bedenken nur die Messfeier treffen würden. Wie also darauf hin, dass die Texte für andere liturgische Feiern verwendet werden konnten. Vgl. Joseph Pascher, Römische Orationen und ihre Übertragung in unserer Zeit. Zu den Übersetzungen von Alfred Schilling, in: Gd 3 (1969) 47f (Zuerst veröffentlicht in: Theologische Revue (1968) 446).

¹²⁶³ Z.B. Huub Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort: Gebete. Wien, Freiburg, Basel 1967. Vgl. dazu: Alex Stock, Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Amsterdam 1994.

¹²⁶⁴ Z.B. Anton Bischofberger, Gebete und Fürbitten für alle Tage der Adventszeit, mit den Sonntagstexten der Lesejahre A, B, C. Luzern, München 1972.

¹²⁶⁵ Burkhard Neuer, Textsammlung zur Liturgie. Entwürfe, Herausgegeben als Manuskript. Frankfurt 1971.

Im Frühling 1974 wurde der Entwurf des Messbuchs fertiggestellt und den Bischöfen vorgelegt. Darin eingeflossen waren viele Rückmeldungen aus der Erprobung der Studentexte.¹²⁶⁶ Die Fassung, die am 23. September von den Bischöfen approbiert wurde, enthielt einige Änderungen des Entwurfes.¹²⁶⁷ Am 10. Dezember 1974 konfirmierte die Gottesdienstkongregation das deutsche Messbuch.¹²⁶⁸ Damit war „ein erster wesentlicher Schritt der Rezeption der römisch-katholischen Liturgiereform“¹²⁶⁹ vollzogen, der durch die Entscheidung für die Volkssprache erstmals möglich war.

Reaktionen auf die Studentexte

Die Antworten auf die Vorauspublikation zum Messbuch wurden nur exemplarisch veröffentlicht, aber weisen auf die zahlreichen Zuschriften hin, die von Privatpersonen, Priestern und Institution kamen. Die Priester Karl Heda und Leopold Kurz forderten als Reaktion auf die Studentexte beispielsweise für das neue Messbuch zur Leseordnung passende Orationen für den Sonntagsgottesdienst. Wenigstens ein Gedanke aus den Lesungen sollte sich in den Gebeten wiederfinden, besser wären noch stärker auf die Schrifttexte abgestimmte Texte.¹²⁷⁰ Es wurden also inhaltliche

¹²⁶⁶ Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 156. Haunerland wies zu Recht darauf hin, dass es sich um keine „institutionalisierte Befragung und Evaluation“ handelte, sondern dies nur auf Eigeninitiative der Antwortenden geschah. Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 41. Eine detaillierte Studie zu den Antworten wie den Studentexten selbst fehlt bis heute.

¹²⁶⁷ Vgl. Meßbuchentwurf abgeschlossen, in: Gd 8 (1974) 121; Bärsch, Messbuchreform, 156f.

¹²⁶⁸ Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. d. Schweiz sowie d. Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen u. Lüttich (Hg.), Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 1: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch; Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. d. Schweiz sowie d. Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen u. Lüttich (Hg.), Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 2: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche.

¹²⁶⁹ Haunerland, Messbuchreformen, 15.

¹²⁷⁰ Vgl. Karl Heda, Bessere Auswahl der Sonntagsorationen, in: Gd 6 (1972) 159, hier: 159; Leopold Kurz, Wir brauchen Orationen, die zu den Lesungen passen, in: Gd 7 (1973) 183. Ein Wunsch, der auch in anderen Sprachgebiete

wie spirituelle Anknüpfungspunkte für die konkrete Feier in den Gebeten gewünscht, damit alle Elemente der Liturgie einen spürbaren Bezug zueinander haben könnten.

John Hennig sah die ersten Ausgaben der Studientexte sehr kritisch: Er zweifelte aus literaturwissenschaftlicher Sicht die Grundlagen der Übersetzung der liturgischen Texte an, da sie nicht als Sachtexte behandelt worden waren. Der Fokus ihrer Übersetzung hatte nicht auf der für diese Textgattung gebotenen Präzision bzw. Wörtlichkeit gelegen, sondern sie waren als Kunsttexte eher möglichst sinnetreu übertragen worden.¹²⁷¹ Er beanstandete, dass gegenwärtige theologische Vorstellungen zu sehr in die Texte eingetragen worden waren.¹²⁷² Hennig beschrieb die Situation der Übersetzung des Messbuchs als zutiefst verwirrend: Es gab sowohl widerstreitende Vorstellungen davon, wie liturgische Sprache aussehen musste, als auch von der Übersetzung selbst. Dies sei in den bereits erstellten Texten sichtbar. Zudem waren Sprache und Deutungsansätze der Welt in einem ebenso uneindeutigen Zustand, dass es nicht möglich sei herauszufinden, was im Moment eine angemessene Übersetzung war. Damit konnten die für liturgische Sprache wichtigen Kriterien der „Durabilität“ und „Homogenität“ kaum erreicht werden.¹²⁷³ Letztlich legte Hennig damit einen Maßstab an die Texte an, der weder von Liturgiekonstitution noch Übersetzerinstruktion gefordert worden war. Einzig die Instruktion *Liturgicae instaurationes* hatte von einer langen Gültigkeit der liturgischen Texte gesprochen. Für den Modus der

ten bestand. Vgl. Reiner Kaczynski, Die „definitiven“ Messbücher in anderen Sprachen, in: Gd 8 (1974) 105–107, hier: 107. Die Idee der Orationen in Anlehnung an die Lesungen wurde durch die Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch später wieder aufgegriffen. Vgl. Rupert Berger, Wie könnte ein kommendes Meßbuch aussehen?, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 27–30, hier: 27.

¹²⁷¹ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 366–371.

¹²⁷² Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 370. Als Beispiel nannte er die Deutung der Grundgestalt der Liturgie als Mahl, die in die „deutsche Version der Postcommunio-Gebete“ eingetragen worden wäre.

¹²⁷³ Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 372f.

Übersetzung hatte es eindeutige Anweisungen gegeben, die er offensichtlich nicht für angemessen hielt. Er schlug vor, mit Hilfe der Literaturwissenschaft die Textgattungen im Übersetzungsprozess besser zu unterscheiden, um die Übersetzung der Texte systematisch an ihre Gattung anzupassen.¹²⁷⁴ Damit wollte er ein einheitliches Bild der Übersetzung erreichen.¹²⁷⁵ Mit diesem Vorschlag traf er wohl einen Nerv der Zeit, denn die Ausführungen Hennigs markierten exemplarisch einen Wendepunkt, den Karl Amon später immer wieder ansprach. Der Leiter der Übersetzergruppe resümierte, dass sich die anfängliche Kritik deutlich freiere Übersetzungen gewünscht hatte, als es die Arbeitsgruppe gewagt hatte. Später war aber immer stärker der Wunsch nach mehr Wörtlichkeit vorgetragen worden.¹²⁷⁶ Zu bedenken ist dabei, dass hier das Beispiel der ökumenischen Texte, verschiedene Textvarianten desselben Gebetes zu veröffentlichen, nicht weiter verfolgt wurde und so vor allem Beanstandungen kommen mussten. Systematisch wies die Erprobung der Texte für das Messbuch also einige Män-

¹²⁷⁴ Vgl. Hennig, *Das Übersetzen liturgischer Texte*, 374. Eine Vertiefung der Forschung auf diesem Gebiet, um weitere Gesetzmäßigkeiten bzw. Eigenschaften verschiedener liturgischer Texte herauszustellen, hielt Hennig für dringend nötig. Als Beispiel nannte er u.a. die Unterschiede zwischen allein und in der Gruppe zu sprechenden Texten, liturgischer Prosa und Poesie, Sprach- und Gesangstexten.

¹²⁷⁵ Wörtlich sagte er: „Ich wage zu behaupten, daß an dieser Stelle gegenwärtig mangels grundsätzlicher literaturwissenschaftlicher Besinnung vorwiegend empirisch, ja opportunistisch vorgegangen wird, wodurch sich der auf diesem Gebiete besonders peinliche Eindruck einer bemühten Flickarbeit ergibt.“ Hennig, *Das Übersetzen liturgischer Texte*, 374.

¹²⁷⁶ Vgl. Amon, *Zur Sprache des neuen Meßbuches*, 76. Ein Grund für diesen Umschwung der Stimmung in den Rückmeldungen zu den Studientexten wurde nicht genannt – vielleicht auch nicht gesucht. Eventuell ist er in der veränderten Übersetzungsarbeit selbst zu finden, die die Wünsche nach mehr Freiheit in der Übertragung, die als Rückmeldungen auf die als erstes veröffentlichten Bände der Studientexte gegeben wurden, in den späteren Bänden umsetzte. Die Übertragungen der Studientexte entfernten sich also mit jedem Band mehr von der lateinischen Vorlage. Haunerland wies später zudem drauf hin, es habe „vereinzelt den Versuch [gegeben], über die Medien Einfluss auf den Prozess zu nehmen“. Haunerland, *Messbuchreformen*, 41. Vielleicht ließe sich darin bei näherer Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann, die Begründung für den Meinungsumschwung finden.

gel auf, half der Arbeitsgruppe aber dennoch bei der Umsetzung ihrer Aufgabe.

Die Kritik an den Studententexten war nicht immer maßvoll, wie eine exemplarisch veröffentlichte Antwort von Johannes Wagner zeigt. Er betonte, wie schwierig es war, ein Gleichgewicht zwischen philologischer und theologischer Verantwortung auf der einen Seite und liturgischer Brauchbarkeit auf der anderen Seite zu finden. Die Gebete durften weder in sture Wörtlichkeit noch in Geschwätz ausarten. Zudem war die lateinische Vorlage lange nicht so eindeutig und theologisch hochstehend, wie viele meinten. Gerade dadurch war es so schwierig, orthodoxe Übertragungen zu schaffen, für die die Übersetzerinstruktion glücklicherweise „umsichtige und verantwortete Freiheit“ gewährte.¹²⁷⁷

Die verschiedenen Studienhefte, die nach und nach die Texte für verschiedene Kirchenjahreszeiten bereit stellten, bildeten einen Entwicklungsfortschritt in der Arbeit der Übersetzergruppe ab. Die Arbeiten orientierten sich jeweils an der Kritik des vorangegangenen Heftes, sodass jede Ausgabe letztlich in einem anderen Modus erstellt wurde. Dass dieses Vorgehen erfolgreich war, zeigte die mit jedem Heft zunehmend positiver werdende Kritik.¹²⁷⁸ Der Sachausschuss „Liturgie“ des Bistums Trier forderte Mitte 1973 sogar, das Heft für den Jahreskreis in einer überarbeiteten Fassung herauszugeben, damit der am meisten kritisierte Band den inzwischen gewonnenen Erkenntnissen angenähert werden konnte. Zudem sollte so die Liturgie bis zum Erscheinen des definitiven Messbuchs besser gestaltet und Zeit für eine gründliche Erhebung aller Notwendigkeiten gewonnen werden.¹²⁷⁹ Als Reaktion darauf gingen Formulierungsvorschläge ein, die inhalt-

¹²⁷⁷ Vgl. Johannes Wagner, Antwort in Sachen Messbuchübersetzung, in: Gd 6 (1972) 166, hier: 166.

¹²⁷⁸ Vgl. Amon, Studententexte zum deutschen Meßbuch, 85. Zur Entwicklung innerhalb der Arbeitsgruppe vgl. Wagner, Offene Antwort, 84f.

¹²⁷⁹ Vgl. Sachausschuß „Liturgie“ Trier, „Den Terminplan ändern!“, 116f. Als „Anmerkung“ werden in späteren Ausgaben die Stellungnahmen mehrerer Pfarreien anderer Bistümer veröffentlicht, die das Anliegen ebenfalls unterstützten. Vgl. Gd Anmerkung, in: Gd 7 (1973) 122–125 und 132.

lich missverständliche und zu lange Texte korrigieren wollten.¹²⁸⁰ Wie schon zuvor beim Hochgebet, blieb die Länge der Gebetstexte also ein Problem, das immer wieder angesprochen wurde.

4.1.2. Zeitbedingte Einflüsse auf die Sprache

Die ersten Ergebnisse und Ernüchterungen der nachkonziliaren Liturgiereform lenkten den Blick von der bisher im Fokus stehenden Machbarkeit liturgischer Anliegen hin zu den Bedingungen der Zeit und den Bedürfnissen der Menschen der Gegenwart. Die Frage nach der Liturgie wurde durch die so gewonnenen Erkenntnisse neu gestellt und aus einem ganz anderen Blickwinkel als bisher beantwortet. Bis Mitte der 1970er Jahre trat eine allgemeine Ernüchterung ein, da die konziliare Liturgiereform nicht dazu führte, dass die Zahl der Gottesdienstbesucher/innen langfristig anstieg oder die Jugendlichen in die Kirche strömten. Im Prinzip setzten sich damit die Trends der Vorkonzilszeit fort, die man umzukehren gehofft hatte. Mehr als eine Verzögerung dieser Entwicklungen erreichte die Erneuerung der Liturgie nicht. Die Verwendung der Volkssprache führte entgegen den Erwartungen nicht dazu, dass die Liturgie allen Menschen leicht zugänglich war.¹²⁸¹ Trotzdem wurde sie von den meisten Gottesdienstteilnehmer(inne)n immer wieder ausdrücklich gelobt.¹²⁸²

Die Grenzen des Machbaren wurden mit den ersten konkreten Schritten der Liturgiereform langsam sichtbar und damit die Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit. Selbst engagierte Gemeindemitglieder empfanden „eine schmerzliche Leere“ in der Liturgie, die nicht näher bestimmbar schien. Das Wort von der „Krise der Liturgie“ machte die Runde. Fraglich erschien vor allem das für viele nicht ausreichend definierte Wesen der Feier der Eucharistie: War die Gestalt der Liturgie die Feier eines Opfers, eines Mahles oder eine Zusammen-

¹²⁸⁰ Vgl. Heinrich Spaemann, Studentexte – kritisch reflektiert. Ein Beispiel zum Thema „Den Terminplan ändern!“, in: Gd 7 (1973) 122–124.

¹²⁸¹ Vgl. Standortbestimmung. Einige dringende Fragen zur Feier der Eucharistie, in: Gd 8 (1974) 113–115, hier: 113f. Besonders die „einfachen Menschen“ wären nicht intellektuell ansprechbar und hätten es seit der Reform noch schwerer am Gottesdienst teilzunehmen. Vgl. ebd., 113.

¹²⁸² Vgl. Standortbestimmung, 113f.

kunft? In welcher Beziehung waren Eucharistie, letztes Abendmahl, Kreuzestod und Auferstehung zu sehen? „Wiederholung, Gegenwärtigsetzung, Darstellung“ – die Frage nach dem grundlegenden und formgebenden Gehalt der Messe wurde neu gestellt. Man war auf der Suche nach einem angemessenen Verhältnis von Anthropologie und Eucharistie – und seiner Realisierung.¹²⁸³ Dies rief den Wunsch nach Unterstützung durch neue Wissenschaftszweige hervor.¹²⁸⁴

Die Entwicklung am Anfang der 1970er Jahre hatte immer mehr verdeutlicht, dass die Säkularisierung nicht ein Problem der Religion allgemein, sondern eher ihrer institutionalisierten Form der Kirche war.¹²⁸⁵ Schon die Existenz eines pluralen Systems änderte die Glaubwürdigkeit der Religion, da es offensichtlich nicht (mehr) die eine Wahrheit geben konnte. So stellten sich die Menschen ihre Weltanschauung aus dem sie umgebenden Angebot zusammen. Religion wurde entsprechend als etwas Persönliches erlebt.¹²⁸⁶ Für die Liturgie war dies an der selektiven Wahrnehmung des Angebots erkennbar: vor allem wurden solche Feiern besucht, die eine direkte Beziehung zum persönlichen Leben herstellten (Taufe, Hochzeit, Beerdigung). Das sollte sich nach Meinung der Pastoraltheologie auf die Gestaltung der Feier auswirken, ohne den eigentlichen Inhalt zu vernachlässigen.¹²⁸⁷ Zulehner sah in diesem Sinne die Soziologie als passende Hilfswissenschaft für die Liturgiereform, da man mit ihr ergründen könnte, was die Menschen prägte und was ihnen an liturgischen Formen entsprach. Darüber hinaus könnte man mit ihren Methoden auch den Status quo untersuchen. Es durfte aber nicht vergessen werden, dass die Soziologie nur eine Entscheidungshilfe sein konnte und

¹²⁸³ Vgl. Standortbestimmung, 114f.

¹²⁸⁴ Wie man schon an einzelnen Forderungen des Kapitels „3.4.2. Praxisorientierte Sprachüberlegungen“ sehen konnte.

¹²⁸⁵ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 97.

¹²⁸⁶ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 93.

¹²⁸⁷ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 98f. Laut Umfragen war für mehr als die Hälfte der Jugendlichen der Grund, nicht in die Kirche zu gehen, die Gestaltung der Liturgie. Vgl. ebd., 100.

selbst keine Ergebnisse für die Liturgie lieferte.¹²⁸⁸ Wichtig war, eine „sachgerechte Anpassung“ der Liturgie an die jeweilige Lebenssituation vorzunehmen und dafür „konkrete Studien“ zu Rate zu ziehen – keine „globale Theorie“.¹²⁸⁹ Der Theologe, Psychologe und Anthropologe Vladimir Satura wollte auch die Psychologie hinzuziehen, um zusammen mit Seelsorgern, Liturgikern und Künstlern neue liturgische Formen zu entwickeln.¹²⁹⁰ Die Umsetzung der Liturgiereform wie die Feier der Liturgie selbst wurden zu dieser Zeit durchaus technisch gesehen: wenn man nur die richtigen Mittel fände, würden die Menschen schon in die Kirche kommen. Da die theologischen Mittel vorerst ausgeschöpft schienen, wandte man sich den neusten Ergebnissen der Human- und Sozialwissenschaften zu.

Entsprechend der gesellschaftlichen Umbruchsituation fragte die Theologie verstärkt nach den Voraussetzungen der Menschen für ihre Beziehung zur Religion im Allgemeinen und zur Liturgie im Besonderen. Dabei standen die gesellschaftlichen Prozesse im Fokus, die das kirchliche Leben als Teil sozialer Mechanismen betrachteten.¹²⁹¹ Laut Paul M. Zulehner war es den Theolog(inn)en wie auch Soziolog(inn)en wichtig, Säkularisierung nicht allein als „Problem von Religion und Kirche“ zu betrachten, sondern als Beschreibung für einen gesamtgesellschaftlichen Vorgang, der auch Auswirkungen auf das religiöse Leben hatte. Religion diene immer weniger als Begründung oder Erklärung von öffentlichem Handeln und Strukturen; sie wurde immer mehr Teil des Privaten.¹²⁹²

¹²⁸⁸ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 103f. Aber auch die Liturgiereform würde fruchtlos bleiben, wenn sie nicht in eine Reform der ganzen Kirche eingebettet wurde. Vgl. ebd., 102.

¹²⁸⁹ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 101–103.

¹²⁹⁰ Vgl. Vladimir Satura, Psychologische Denkmodelle für Liturgiker, in: LJ 22 (1972) 105–116, hier: 105–109.

¹²⁹¹ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 85–90.

¹²⁹² Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 91. „Säkularisierung bedeutet daher auf jeden Fall eine Demonopolisierung der Religion in ihrer Funktion als umfassendes Rechtfertigungssystem menschlich-gesellschaftlicher Wirklichkeiten.“ Ebd., 92.

Durch diesen Wandel wurde die Liturgie zu einem von vielen Angeboten in einem System konkurrierender Veranstaltungen und Lebensdeutungsmuster. Das veränderte den Blick auf die Gestaltung der Gottesdienste. Er wurde vom „Konsumenten“ her gedacht und auf dessen Voraussetzungen ausgerichtet.¹²⁹³ Diese Orientierung schien zu den Bestrebungen der Liturgiereform zu passen: „(...) zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen (...)“¹²⁹⁴ (SC 1). Allerdings führte dieser Ansatz auch zu Übertreibungen. Neben der Anerkennung der Verdienste dieser Denkweise muss heute betont werden, dass es sich bei der Liturgie eben nicht um eine „kundenorientierte Serviceleistung“, sondern um einen Gottesdienst handelt.

Solche Ansätze wurden aber auch schon damals hinterfragt. Karl Lehmann bemängelte, dass die vor allem in der Theologie oft gebrauchte Säkularisierungsthese, neben der grundsätzlich schwammigen Bedeutungsvielfalt in der Verwendung des Begriffs, meist nur einen Verlust an (messbarer) Kirchlichkeit beschrieb.¹²⁹⁵ Zudem war die Erklärung sozialer Prozesse durch die „Industrialisierung“ und „Säkularisierung“ keineswegs überzeugend oder geradlinig nachweisbar. Daher war sie keine geeignete Begründung für eine Entkirchlichung der Gesellschaft. Man musste nach den weiteren Faktoren des so beschriebenen Prozesses fragen.¹²⁹⁶

Neben der Einbeziehung von Soziologie und Psychologie entstanden erste Ansätze, die Liturgie als „Kommunikationssystem“ zu beschreiben. Der Theologe und Assistent des damaligen Bischofsvikars Ernst Tewes, Georg Sporschill, betonte, diese Beschreibung fügte dem Wesen der Liturgie nichts hinzu oder veränderte sie, da vor allem „traditionelle christliche Prädikate“ wie „Öffentlichkeit, Intentionalität und Verbindlichkeit“ als Bezugs-

¹²⁹³ Vgl. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, 92f. Damit waren sowohl gläubige bzw. praktizierende Katholiken gemeint wie auch solche Menschen, die für den Besuch der Gottesdienste gewonnen werden sollten.

¹²⁹⁴ „(...) quidquid ad omnes in sinum Ecclesiae vocandos conducit, roborare (...)“ (SC 1).

¹²⁹⁵ Vgl. Karl Lehmann, Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik, in: LJ 22 (1972) 70–84, hier: 70–76.

¹²⁹⁶ Vgl. Lehmann, Prolegomena zur theologischen Bewältigung, 78.

punkte verwendet wurden.¹²⁹⁷ Es war der Versuch der Liturgiewissenschaft, mittels der noch relativ jungen Kommunikationswissenschaft die Relevanz des Gottesdienstes für das moderne Leben zu verdeutlichen.¹²⁹⁸

Joseph Steiner fügte hinzu, dass die Kommunikationsforschung den Rahmen erschloss, dessen „Beachtung auch im Gottesdienst notwendig ist, um das liturgische Kommunikationssystem jeweils sachgerecht und weiterführend zu erneuern.“¹²⁹⁹ Spätestens mit der Studentagung der AKL (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet) vom 24.–27. September 1974 in Schloss Seggau in der Steiermark wurde die Liturgie als Kommunikationsprozess endgültig zu einem Thema der Liturgiewissenschaft.¹³⁰⁰

Die Forschung versuchte die Liturgie aus anthropologischer Perspektive zu betrachten. Die Erkenntnisse der Kommunikationstheorie sollten für die ins Stocken geratene Reformumsetzung fruchtbar gemacht werden.¹³⁰¹ Als Grund für das Misslingen vie-

¹²⁹⁷ Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 125.

¹²⁹⁸ Vgl. Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 125. Unter dem Stichwort „Intentionalität“ beschreibt Sporschill einen Anspruch, der erst in der jüngeren Liturgiegeschichte wieder stärker erhoben wird. Er sieht im Gottesdienst die Aufgabe, das Leben der Gläubigen, also quasi die Gesellschaft mit ihren Problemen, widerzuspiegeln. Indem man diese in die christliche Botschaft eingebettet betrachte, könne man positiv auf die Verhältnisse einwirken. Vgl. ebd., 123f.

¹²⁹⁹ Sporschill /Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, 130f.

¹³⁰⁰ Die Zeitschrift „Gottesdienst“ kommentierte: „Nach der immensen Arbeit, die die Liturgiewissenschaft in die historische Erforschung, in die theologische Durchdringung und in die pastorale Erschließung und Erneuerung des christlichen Gottesdienstes investiert hat, steht es dringend an, daß sie sich nun auch den unmittelbar menschlichen Voraussetzungen der gottesdienstlichen Versammlung zuwendet, dem Menschen und der Verständigung mit ihm.“ Vgl. AKL studierte Gottesdienst und Kommunikation, in: Gd 8 (1974) 153, hier: 153.

¹³⁰¹ Vgl. Philipp Harnoncourt, Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: LJ 25 (1975) 5–27. Dabei wird betont, dass dies nur eine von vielen Betrachtungsweisen der Liturgie sei, die sie nie ganz erfassen könne. Vgl. ebd., 7. Und weiter, dass es sich in der Liturgie um zwei Kommunikationsvorgänge handle: vordergründig den zwischenmenschlichen und dahinterliegend die Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Vgl. ebd., 22f.

ler Feiern – und die daraus resultierende Unzufriedenheit mit der Liturgiereform – wurde eine misslungene Kommunikation vermutet.¹³⁰² Der Ausgangspunkt der Kommunikationstheorie, die Sprachwissenschaft, erfasste auch alle nonverbalen Äußerungen, gesellschaftliche und psychologische Mechanismen.¹³⁰³ So konnte dieser Ansatz helfen zu erkennen, was beispielsweise für die schon oft angesprochene *Ars celebrandi* nötig war, deren Herausforderungen sich mit der Erneuerung der Liturgie deutlich erhöht hatten und über deren Notwendigkeiten man sich noch nicht ganz im Klaren war.

Die Erkenntnisse dienten zunächst dazu, auf die verschiedenen Ebenen und Voraussetzungen von Kommunikation hinzuweisen. Die Komplexität des Vorganges wurde bewusst gemacht und verdeutlicht, wo es zu Störungen und damit zum Misslingen von Kommunikation und Liturgie kommen konnte.¹³⁰⁴ Konkrete Aus-

¹³⁰² Vgl. Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, 6.

¹³⁰³ Vgl. Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, 8f.

¹³⁰⁴ Vgl. Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, 13–21. Z.B. soziologische Voraussetzungen, Gewohnheiten, Einstellungen, Wertmaßstäbe, konkrete Situation, Ausdrucksvermögen, Persönlichkeit, Beziehung, Rollenverständnis, Aufmerksamkeit usw.. Gleiche Feststellungen finden sich auch bei: Born, *Sprache und Sprechen*, 35–37. Born fügt an, dass die Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaften noch recht lückig seien, aber man sie trotzdem beachten müsse. Vgl. ebd., 37. In der Sichtweise der Liturgie als Kommunikationsprozess rückt im Laufe der Diskussion in den 1980er Jahren die Person des Zelebranten als wesentliche Voraussetzung der Verständlichkeit der liturgischen Sprache in den Blick. Von seiner Persönlichkeit über seine Haltung zu den übrigen Gottesdienstteilnehmer/innen, seine Identifikation mit dem, was er sagt bis hin zu dem, wie er spricht, gehe alles in das ein, was er betet, mitteilt oder verkündet. Dazu komme noch die nonverbale Kommunikation durch Körperhaltung, Gesten und Zeichen, die auch das Gesprochene beeinflusse. Daher brauche der Vorsteher eine hohe „Sensibilität“, um „Langeweile und Freudlosigkeit“ sowie „Kommunikationsstörungen“ zu vermeiden. Auch wenn der erste Adressat der Gebete Gott sei, müssten sie für die Gemeinde offen sein, damit diese mitbeten könne. (Vgl. Adam, *Grundriß Liturgie*, 61) Ursache einer Kommunikationsstörung könne aber auch die nicht immer zu den Intentionen des Gottesdienstes passende Erwartung der Teilnehmer/innen der Feier sein. Vgl. ebd., 62. – Neue Versuche die Sprachwissenschaft für die Liturgie zu nutzen finden sich z.B. bei: Albrecht Greule, *Alte und neue Gebetssprache*. Vorstudie zum Projekt „Christentum und deutsche Sprachgeschichte“, in: *Gemeinschaft im*

sagen zur Sprache der Liturgie, die hier untersucht wird, machte diese Forschungsrichtung aber nicht. Die Einbeziehung dieser anthropologischen Wissenschaft half, die Bedingungen des Menschen ernst zu nehmen und anzuerkennen, dass die Theologie nicht allein für das Gelingen der Liturgie verantwortlich war.¹³⁰⁵

Wandel der Spiritualität

Die Erkenntnisse der verschiedenen Wissenschaften wurden genutzt, um Mitte der 1970er Jahre neu nach den Grundvoraussetzungen des Gebets, besonders dem in Gemeinschaft zu fragen: Anfangen von den psychologischen Schwierigkeiten des Einzelnen, zur Ruhe zu kommen und Kontakt zu anderen aufzunehmen, bis hin zum modernen (entzauberten bzw. profanen) Verhältnis der Menschen zu ihrer Umwelt.¹³⁰⁶ Nicht zuletzt in der nicht beweisbaren Anwesenheit Gottes fand man viele Gründe, die es den Menschen schwer machten allein, aber noch mehr in Gemeinschaft zu beten.¹³⁰⁷ Die gängigen Gottesvorstellungen und damit auch die sie beschreibenden Worte waren fraglich geworden. Eine neue Spiritualität entwickelte sich, die den Glauben vor allem in Nächstenliebe, Verantwortung für die Welt und Dienst an der Gesellschaft realisiert sah – und so Gebet durch Handeln ersetzen wollte oder nur als eine besondere Form der Reflexion

Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch (Studien zur Pastoralliturgie 40), Stefan Böntert (Hg.), Regensburg 2015, 353–361.

¹³⁰⁵ Vgl. Harnoncourt, Liturgie als kommunikatives Geschehen, 26.

¹³⁰⁶ Lengeling wies darauf hin, dass es – von der Theologie noch unbemerkt – inzwischen viele fortschrittskritische Stimmen gab, die die Jugend teilweise die Technisierung ablehnte und sich zu „neuen oder alten transzendenten Ufern“ aufmachte. Vgl. Lengeling, Tradition und Fortschritt, 208. Man kann also nicht von einer homogenen Stimmungslage der Gläubigen im deutschen Sprachgebiet ausgehen.

¹³⁰⁷ Vgl. den Überblick bei Auf der Maur, Schwierigkeiten, 71–91. Dieser Beitrag ist die Verschriftlichung eines Vortrages vom Kongress der Societas Liturgica 1973 auf dem Montserrat unter dem Titel „Gemeinsames Beten heute“. Struktur und Mechanismen des Gebetes in Gemeinschaft behandelt ein weiterer Tagungsbeitrag: Joseph Gelineau, Die konkreten Formen des gemeinsamen Gebets, in: LJ 24 (1974) 127–142.

sah.¹³⁰⁸ Dies harmonierte nicht mit der Gebetsvorstellung, wie sie die Tradition der Kirche, auch das Zweite Vatikanische Konzil und die Texte des Messbuchs entwarfen: „als ein Sprechen mit dem über und außer der Welt thronenden Gott“.¹³⁰⁹ Die Gottesvorstellung der Amtsgebete war und ist die der Entstehungszeit der Gebete des Messbuchs. In ihr existierte noch eine klare Trennung des sakralen und profanen Bereiches. Das stimmte nicht überein mit der Erfahrung der Menschen, die diese Trennung der Bereiche nicht mehr erlebten. Es bestand also die Aufgabe, für die Menschen nachvollziehbare Gebete zu entwickeln, wie es *Comme le prévoit* prinzipiell durch den Hinweis auf Neuschöpfungen, nicht aber in der Anpassung der Übersetzung von Hochgebeten oder sakramentalen Formeln ermöglichte.¹³¹⁰ Letztlich war die Liturgie trotz aller guten Vor- und Ansätze in der Liturgiekonstitution doch eine römische geblieben. Die theoretisch vorgesehenen Möglichkeiten zur Anpassung wurden in der Praxis zu wenig zugelassen. Eine Stärkung der Ortskirche und ihrer individuell gestalteten Liturgie war aber notwendig, um der Spiritualität der Gegenwart entgegen zu kommen.¹³¹¹ Im deutschen Sprachgebiet gab es also den Wunsch, die Liturgie noch stärker an die lokalen Verhältnisse anzupassen, als dies Konzil und nachkonziliare Entwicklung ermöglicht hatten. Dafür boten sich zu dieser Zeit aber kaum noch Möglichkeiten.

Ein weiteres Problem war, dass die Mentalität von vielen Gläubigen und auch Priestern noch dem Rubrizismus verhaftet war und es daher kaum Bereitschaft gab, die wenigen Möglichkeiten der Anpassung der Liturgie zu nutzen.¹³¹² Eine Weiterentwicklung der Liturgiereform war also keinesfalls Konsens im deutschen Sprachgebiet. Andererseits gab es viele Publikationen und Gebetsgemeinschaften, die zeigten, dass es durchaus lebendiges Ge-

¹³⁰⁸ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 76f. Für die Liturgie realisierte sich dieses Bestreben beispielsweise im bereits oben erwähnten Politischen Nachtgebet.

¹³⁰⁹ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 78.

¹³¹⁰ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 79; ebd., 85.

¹³¹¹ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 82f.

¹³¹² Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 89. So auch: Lengeling, Tradition und Fortschritt, 212.

betsleben gab.¹³¹³ Dieser Zwiespalt in der Gottesdienstgestaltung zwischen nachlassendem Interesse und verstärkten Bemühungen um Lebendigkeit bestand konfessionsübergreifend.¹³¹⁴

Vielleicht war dies auch der Zwiespalt zwischen den Wünschen der reformfreudigen Liturgiewissenschaftler und den Gläubigen, die die gewohnten Formen beibehalten wollten. Hansjörg Auf der Maur sah eine Schwierigkeit darin, dass die Reform vor allem von Akademikern durchgeführt wurde und sich so die von ihnen ausgewählten Texte wiederum an Akademiker und das gehobene Bürgertum richteten, während die Mehrheit der Gottesdienstbesucher/innen eher Arbeiter und Hausfrauen waren.¹³¹⁵ Nachdem in den Studententexten schon die Entscheidung für eine Orientierung der liturgischen Sprache an der Prosa gefallen war, warb er nochmal leidenschaftlich für eine Verwendung der Alltagssprache. Es dürfte keinen so großen Unterschied zwischen der Sprache des Gottesdienstes und der Sprache des Alltags geben – vielleicht sollte es sogar die gleiche Sprache sein. Fachausdrücke und zu Floskeln gewordene Redewendungen verstellten die Verständlichkeit der Gebetstexte des Missale. Sie machten es schwer, sich mit ih-

¹³¹³ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 89f.

¹³¹⁴ Vgl. Born, Sprache und Sprechen, 30.

¹³¹⁵ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 84. Mehr dazu siehe: Herman Schmidt, Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen, 202. Dem könnte man entgegen, dass die Studententexte eine breite Öffentlichkeit erreicht haben und es viele Rückmeldungen von Laien gab. (S.o.) Das löst allerdings nicht das Problem der Textauswahl. – Lengeling wies es 1984 als Legende zurück, dass die Liturgiereform „ein Werk von Professoren“ (so Kardinal Ratzinger) gewesen wäre. Bis 1967 hätte es nicht mal einen Professor der Liturgiewissenschaft unter den führenden Mitarbeitern der Reform (Liturgierat bzw. Gottesdienstkongregation) gegeben. Diese Gremien waren mit Bischöfen und Kardinälen besetzt worden – denen über die Arbeitsgruppen unter anderen auch Professoren verschiedener Fachrichtungen angehörten. Letztere hatten aber nur die Vorschläge mit erarbeitet, über die Kardinäle und Bischöfe dann entschieden haben. Ebenso war Papst Paul VI. nicht vor vollendete Tatsachen gestellt worden, sondern hatte alle Entscheidungen gründlich überprüft und seine Vorstellungen von der Liturgiereform teilweise sogar gegen den Liturgierat durchgesetzt. Vgl. Lengeling, Zum 20. Jahrestag, 120.

nen zu identifizieren.¹³¹⁶ Die Liturgie war mehr auf die Heilsgeschichte als die Heilsvergegenwärtigung angelegt und ging so an den vor allem gegenwarts- und zukunftsorientierten Menschen vorbei. Ebenso problematisch war eine biblische Ausdrucksweise, die die Begriffe der Schrift nur wiederholte und nicht in die heutige Zeit übersetzte und interpretierte.¹³¹⁷ Viele Menschen erlebten sich und ihre Umwelt als von ihnen gestaltet und jederzeit verfügbar, sodass es ihnen schwer fiel Gott zu danken, zu loben oder um etwas zu bitten.¹³¹⁸ Auf der Maur sah also eine große Differenz zwischen den fast fertigen Übertragungen des Messbuchs und der gegenwärtigen Spiritualität. Sprache und Textinhalte waren für ihn zu weit entfernt von der Gedankenwelt der Menschen. Damit knüpfte er an die Ergebnisse der vorangegangenen Diskussion an, die durch die Studentexte verändert worden waren.

Friedrich Kienecker charakterisierte die Wahrnehmung seiner Zeit als ein Leben mit dem Traditionsbruch. Das bedeutete nicht, dass es keine Tradition mehr gab, aber dass zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit eine Diskontinuität bestand. Die bisherigen Normen wurden neu bewertet, was auch in der Sprache aufgenommen werden musste.¹³¹⁹ Alles wurde zu dieser Zeit ziemlich kritisch überprüft. Man versuchte herauszufiltern, was nicht authentisch war. Man wollte durch Veränderung „Innovation“ erreichen, in der auch die geläuterten Teile der Tradition ihren Platz finden konnten.¹³²⁰ Das Spannungsverhältnis „Tradition – Irritation – Innovation“ in der Sprache der Liturgie sollte auf die Menschen die Wirkung einer Erneuerung haben.¹³²¹ Er bewertete

¹³¹⁶ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 86. So auch: Wolfgang Huber, Sprache des Betens in unserer Zeit. Ein Bericht, in: *Diakonia* 3 (1972) 38–46, hier: 39f.

¹³¹⁷ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 86f; Schmidt, Wie betet der heutige Mensch?, 54.

¹³¹⁸ Vgl. Auf der Maur, Schwierigkeiten, 88.

¹³¹⁹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 94.

¹³²⁰ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 95.

¹³²¹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 95. Ziel war – ganz im Sinne der Spitalität der Zeit – die Vergegenwärtigung von Gottes Wort und Wille, „daß die Antwort des Einzelnen und der Gemeinde zum Ausdruck der Verantwortung werden kann“.

die Wahl der Sprache durch die Studientexte demnach positiver als Auf der Maur, da er die traditionellen Ausdrücke als Chance für eine Veränderung der Gegenwart einschätzte. Wie auch die Liturgiekonstitution, sah Kienecker die Liturgie als Ort, an dem das Leben jedes und jeder Einzelnen umgestaltet werden kann. Er traute der gewählten Sprache der Liturgie entsprechend eine große Wirkkraft zu.

Der Liturgiewissenschaftler Joseph Ernst Mayer machte 1974 als Reaktion auf die gesellschaftlichen Entwicklungen und die diagnostizierte „Krise der Liturgie“ darauf aufmerksam, dass man nicht zu viel von der Messe erwarten durfte. Sie war schon von ihrer Stiftung her begrenzt und wollte eher in die Tiefe weisen als zu versuchen, diese selbst auszudrücken. Man konnte daher nicht die Befriedigung aller Bedürfnisse von der Sonntagsmesse erwarten. Wer beispielsweise Meditation und Stille suchte, musste einen Meditationsgottesdienst besuchen. Es reichte nicht, sich zu beschweren, dass die Momente der Stille in der sonntäglichen Messe zu kurz kämen – man musste auch selbst aktiv nach dem suchen, was einem fehlte. Auch neue Texte konnten nie alle Gottesdienstteilnehmer/innen erreichen und der Begrenztheit der Eucharistie entkommen. Letztlich ging es um das verborgene Geheimnis, dass sich nie ganz einfangen oder ausdrücken ließ. Die Liturgie konnte sich daher nicht nur auf das konzentrieren, was die Menschen zu brauchen meinten.¹³²² Je mehr die Liturgiereform voranschritt, desto klarer wurden also die Grenzen der einzelnen liturgischen Feier. Dass viele Forderungen zunächst an die Messe gerichtet wurden, war wohl auch eine Konsequenz der Liturgiereform. Ohne dass dies intendiert gewesen war, konzentrierte sich das liturgische Leben immer mehr auf diese Feier. Daher war der Einwand Mayers wichtig, der darauf aufmerksam machte, dass nur eine Vielfalt des liturgischen Lebens der Vielfalt der Erwartungen der Menschen gerecht werden konnte. Vielleicht ist die Unzufriedenheit mit der damaligen Situation in dieser Verengung der Spiritualität zu suchen.

¹³²² Vgl. Joseph Ernst Mayer, Das geringe Gleichnis, in: BiLi 47 (1974) 177–182, hier: 177–182.

Die Enttäuschung über die gesellschaftliche und kirchliche Situation wurde verstärkt durch weitere Signale der Zentralisierung der liturgischen Rechte aus Rom. Mit dem Rundschreiben der Gottesdienstkongregation vom 25. Oktober 1973 „De interpretatione textuum liturgicorum“ zog Rom für die „bedeutenden Sprachen unserer Zeit“ (darunter auch Deutsch) die Übersetzung der sakramentalen Formeln an sich. Die Bischofskonferenzen durften nur noch beratend bei dieser Arbeit der Gottesdienstkongregation tätig sein. Dem Papst selbst stand die Approbation der Texte zu (DEL 3111). Eine möglichst große Übereinstimmung der Übersetzung mit dem lateinischen Original wurde angestrebt (DEL 3112). Nicht einmal 4 Jahre nach Veröffentlichung der Übersetzerinstruktion begann hier also eine Vorstellung der Übersetzung liturgischer Texte Raum zu greifen, die im Namen der korrekten Umsetzung des Glaubens den Text als wichtiger bewertete, als diejenigen, die ihn benutzten.

Der Liturgiewissenschaftler Hansjörg Auf der Maur mahnte entsprechend, dass solche zentralistischen Regelungen der Spiritualität der Menschen zuwiderliefen und es mehr individuellen Anpassungsraum für die Ortskirchen in der Liturgie brauchte.¹³²³ Dies war in der ersten Phase der nachkonziliaren Liturgiereform gut realisiert worden. Man hatte versucht, das Konzil konsequent umzusetzen, um die tätige Teilnahme der Gläubigen zu stärken.¹³²⁴ „Geleistet wurde das Ganze in einem lebendigen Austausch zwischen der Basis, den Ortskirchen und Rom, wobei von allen Seiten Initiativen kamen.“¹³²⁵ Rom – allen voran das Consilium – hatte sich bemüht, den lokalen Gegebenheiten entgegenzukommen und für sie angemessen zu entscheiden. Dabei war auch Rücksicht genommen worden auf die, die eher traditionsverbunden waren. Durch die Erlaubnis des freieren Umgangs mit der neuen Ordnung wurde genug Anpassungsraum gelassen.¹³²⁶ Nun

¹³²³ Vgl. Hansjörg Auf der Maur, Schwierigkeiten des gemeinschaftlichen Betens heute, in: LJ 24 (1974) 71–91, hier: 82f.

¹³²⁴ Einzelheiten dazu im Kapitel „3.3. Von ‚Sacram Liturgiam‘ bis ‚Tres abhinc annos‘“.

¹³²⁵ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 18.

¹³²⁶ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 18.

aber war mit dieser Regelung zur inhaltlichen Überprüfung der Übersetzungen, die ganz unauffällig in der Einleitung des Rundschreibens erschien (DEL 3110), das erreicht worden, was die Konzilsminorität nicht durchzusetzen im Stande war: Die Rechte der Bischofskonferenzen für die liturgischen Texte waren auf ein besseres Vorschlagsrecht eingedampft worden, bei theoretischem Fortbestand ihres Approbationsrechtes, das eigentlich von Rom wahrgenommen wurde.¹³²⁷ Als einzige Erklärung für diesen Vorgang lässt sich die – nach hart erkämpften Fortschritten der liturgischen Erneuerung – schwindende Macht des vorherigen Motors der Liturgiereform, Annibale Bugnini, finden, der zu dieser Zeit, auch wegen des Widerstands aus seiner „eigenen“ Gottesdienstkongregation, gezwungen war, Kompromisse mit den traditionalistisch orientierten Kräften der Kurie einzugehen.¹³²⁸

Die päpstliche Zuständigkeit für die sakramentalen Formeln war zudem eine „theologisch unglückliche Isolierung“ derselben und beschränkte die Rechte der Bischofskonferenzen wesentlich.¹³²⁹

Eine einheitliche sinngemäße Übersetzung dieser Worte war zwar wünschenswert, jedoch sei dies auch mit den bisherigen Regelungen zu erreichen gewesen. Dies konnte also nur als eine weitere Zentralisierung liturgischer Kompetenzen in Rom gegen die Intentionen von *Sacrosanctum Concilium* verstanden werden.¹³³⁰

4.1.3. Die erste Auflage – eine deutsche Liturgiesprache entsteht

Die erste Auflage des deutschen Messbuchs erschien im Juli 1975 und wurde ab dem 7. März 1976 für das deutsche Sprachgebiet verbindlich eingeführt.¹³³¹ Nach Abschluss der Arbeiten 1974 äußerten sich die Übersetzer zu den Ergebnissen und erläuterten, wie sie die Sprache gewählt hatten, die man nach Jahrzehnten des Gebrauchs des Messbuchs als deutsche Liturgiesprache beschreiben kann. Der Leiter der Arbeitsgruppe berichtete, dass sie sich

¹³²⁷ Vgl. Nikolasch, Das liturgische Recht, 156.

¹³²⁸ Vgl. Marini, A challenging reform, 156.

¹³²⁹ Vgl. Nikolasch, Das liturgische Recht, 157.

¹³³⁰ Vgl. Nikolasch, Das liturgische Recht, 157.

¹³³¹ In der DDR ab 1. September 1978. Vgl. Meyer / Schermann, Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet, 445.

bei der Übersetzung des Messbuchs, der Übersetzerinstruktion folgend, an der Alltagssprache orientiert hatte. Damit wollte sie die Grundlage für eine deutsche Liturgiesprache schaffen, die sich erst nach dieser Übersetzung entwickeln konnte.¹³³² Man sah das erste deutsche Messbuch also von Anfang an als eine Zwischenlösung, die den Übergang in die volkssprachliche Liturgie gestalten, aber nicht für alle Zeit ihre Sprachgestalt vorgeben sollte. Mit der Verwendung theologischer Begriffe wollte man die Gebete so übersetzen, dass ihr Ursprung und ihr Alter deutlich wurden. Die Qualität war durch eine Kontrolle der Texte durch Germanisten und Poeten sichergestellt worden. Nach vielfältiger Kritik zu den Studententexten hatte man sich bei der Überarbeitung der Entwürfe nach Möglichkeit für eine „natürliche Wortstellung“ und gegen die Verwendung von Inversionen entschieden. Als Sprachniveau war die „gehobene Prosa“ als Hintergrund der Entscheidungen zu sehen.¹³³³ Damit waren die Übersetzer letztlich vom Ideal der gehobenen Alltagssprache abgerückt und hatten einen literarischen Sprachstil gewählt. Da *Comme le prévoit* darauf hingewiesen hatte, dass christlich geprägte Begriffe bei der Übertragung beibehalten werden sollten (DEL 1214), war dies vielleicht nur die Form, den Sprachstil der Gebete einheitlich zu gestalten. Entsprechend hatte man die Begriffe der Liturgie, die bereits zur Gewohnheit der Gläubigen zählten, weitgehend beibehalten.¹³³⁴ Die Erfahrungen der ersten Übersetzungen hatten gezeigt, dass dies von den Gläubigen gewünscht wurde. Dies führte allerdings unweigerlich zu einem gewissen literarischen Stil. Neben dem Stil war die Funktionalität der Texte ein wichtiger Aspekt. Hauptziel waren „gut verständliche und im Hören mitvollziehbare Texte“.¹³³⁵ Dem wurde die Präzision der Übersetzung untergeordnet. Damit waren „bloß wörtliche Übersetzungen“

¹³³² Vgl. Amon, Fragen an das deutsche Messbuch, 206.

¹³³³ Vgl. Amon, Fragen an das deutsche Messbuch, 206. Schon bei Abschluss der Studententexte 1973 hatte er den „gehobene[n], aber im Bereich der Prosa bleibende[n] Stil der Sprache“ als Gemeinsamkeit der Präsidialgebete beschrieben. Amon, Die Präsidialgebete, 175.

¹³³⁴ Vgl. Amon, Fragen an das deutsche Messbuch, 206.

¹³³⁵ Meßbuchentwurf abgeschlossen, 121. Der Artikel zitierte einen Vortrag Karl Amons.

ausgeschlossen, da viele sprachliche, theologische und seelsorgliche Aspekte für das Erreichen dieses Zieles zu beachten waren.¹³³⁶ Friedrich Kienecker wies darauf hin, dass eine möglichst große Wörtlichkeit zu einer Latinisierung der Texte geführt hätte und so die Identifikation mit ihnen erheblich erschwert worden sei. Dies war gerade nicht die Intention des Übersetzungsvorgangs, der tätigen Teilnahme oder der Liturgie selbst.¹³³⁷ Für die Umsetzung der Ideale der Liturgiereform hatte man sich also bisweilen gegen die akkurate Wiedergabe der lateinischen Vorlage entschieden. Aus der „Eigenart der deutschen Sprache“ ergab sich, dass man für die Nachvollziehbarkeit beim Hören der Texte den „prädikatorischen Teil“ ausführlicher formulierte oder Bitten einfügte, wo nur Aussagen standen und so die Übersetzung freier ausfiel.¹³³⁸ Ebenfalls zur Erleichterung des Hörverstehens wählte man im Deutschen für die Orationen eine relativ feste Struktur (Anrede, Aussage, Bittformel, Bitte), die sich im Lateinischen nicht immer findet.¹³³⁹ Weiter versuchte man – entsprechend der vorangegangenen Diskussion – in der Übersetzung der Orationen eine gewisse Länge nicht zu über- oder unterschreiten, was mitunter eine inhaltliche Konzentration, also eine Kürzung der Vorlage zur Folge hatte. Die Rückmeldungen¹³⁴⁰ zu den Studententexten hatten angezeigt, wann ein Gebet zu knapp gefasst war, wie es bei den Texten der besonders kritisierten Ausgabe für den Jahreskreis öfter vorkam.¹³⁴¹

¹³³⁶ Vgl. Meßbuchentwurf abgeschlossen, 121.

¹³³⁷ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 91.

¹³³⁸ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 77 und 81; Amon, Wörtlichkeit genügt nicht, 131. Auf diese Schwierigkeit der Übertragung bezieht sich wohl Kaczynski Wertung: „Die Gebetstexte in der Volkssprache wurden freilich, ohne daß dies ausdrücklich beabsichtigt war, – ebenfalls um des Verstehens willen – wortreicher, bisweilen auch überladen.“ Kaczynski, Theologischer Kommentar, 106.

¹³³⁹ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 82; Amon, Wörtlichkeit genügt nicht, 132.

¹³⁴⁰ Leider gibt es bisher keine systematische Auswertung der großteils unveröffentlichten Zuschriften, an denen sich die Arbeitsgruppe orientierte.

¹³⁴¹ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 81; ders., Wörtlichkeit genügt nicht, 131.

Karl Amon machte in der Reflektion der Arbeit der Übersetzergruppe besonders jene Aussagen der Instruktion stark, die darstellten, dass der gleiche Inhalt in verschiedenen Sprachen für verschiedene Menschen und Kulturen auf verschiedene Weise wiederzugeben war.¹³⁴² Das war vor allem vor dem Hintergrund wichtig, dass anfangs eine „größere Freiheit“ der volkssprachlichen Übertragungen gefordert worden war, als man sie in den ersten Heften der Studentexte realisiert gesehen hatte. Im Verlauf der Arbeiten und mit weiteren Ausgaben der Studentexte forderten dann aber die Rückmeldungen eine wörtlichere Übersetzung. Entsprechend dieser Forderung hielt sich die Approbationsvorlage letztlich stärker an die lateinische Vorlage als die letzten Ausgaben der Studentexte. Trotzdem war sie nicht so wörtlich übersetzt worden, wie es im Lateinunterricht in der Schule verlangt werden würde.¹³⁴³ Denn die Übersetzergruppe hatte sich vor allem dem Sinnzusammenhang der Texte verpflichtet gesehen und deswegen teilweise die in der zweiten Phase der Kritik geforderte Wörtlichkeit bewusst nicht vollständig umgesetzt. Dies war berechtigt, da auch die Übersetzerinstruktion dem Sinnzusammenhang den Vorrang vor dem einzelnen Wort gab (DEL 1211).¹³⁴⁴ Gegen Ende der Arbeit orientierte man sich in der Nähe zur Vorlage auch an den bereits erschienenen Ausgaben anderer Sprachgruppen.¹³⁴⁵ Die Frage der Nähe zur lateinischen Vorlage blieb umstritten.

¹³⁴² Vgl. Karl Amon, Wörtlichkeit genügt nicht. Das Gesicht der neuen Meßbuchübersetzung, in: Gd 8 (1974) 129–133, hier: 129. Der Artikel wurde ohne Autorenangabe abgedruckt und referiert ausschließlich einen Vortrag Karl Amons und die anschließende Diskussion. Ort, Zeit und Umstände dieses Gespräches wurden nicht angegeben. Allerdings bezog sich Amon auf diesen Artikel als „Wiedergabe meines Referates auf der Kontaktsitzung der Liturgischen Kommissionen des Sprachgebietes in Delsberg im Juli 1974“. Ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 73.

¹³⁴³ Vgl. Amon, Wörtlichkeit genügt nicht, 129f; ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 74–76. Diesen „Lernprozeß“ der Arbeitsgruppe konnte man an den Texten erkennen.

¹³⁴⁴ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 77.

¹³⁴⁵ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 76. Auch aus heutiger Sicht wird von der Liturgiewissenschaft geurteilt, dass bei der Erstellung der ersten Auflage „wachsende Einsichten in die Bedingungen einer volkssprachlichen Liturgie, in die Interdependenz von Theologie, kirchlichem Le-

Insgesamt gestaltete man die Gebete vor allem den deutschen Spracheigenschaften entsprechend. Wo es, beispielsweise durch das deutsche Volksmessbuch von Anselm Schott, schon Gewohnheiten gab, versuchte die Übersetzergruppe diese Formulierungen so weit wie möglich beizubehalten. Eigenheiten der lateinischen Sprache hatte man so aufzulösen versucht, dass sie im Deutschen weder zu gehoben noch zu geistlos klangen. Etwa bei der im Deutschen weniger üblichen Verwendung von Adjektiven oder Partizipialkonstruktionen war man darauf angewiesen, den Inhalt der Gebete durch eine Vermehrung der Hauptsätze auszudrücken.¹³⁴⁶ Dabei waren auch die neueren Erkenntnisse der Sprachwissenschaft wichtig gewesen, welche der scheinbar bedeutungstragenden Wörter eigentlich nur Füllwörter oder zusätzliche Bilder zur Verbesserung des lateinischen Klanges waren und der Instruktion entsprechend im Deutschen nicht mit übersetzt werden durften.¹³⁴⁷ Immer wieder wurde betont, dass anhand des deutschen Altarmissale von 1965 klar geworden war, dass eine Übersetzung für den Gebrauch als liturgischer Text anderen Gesetzen folgen musste als eine zum Mitlesen. Deswegen wollte man dem „Charakter der Zielsprache“ gerecht werden und den Text nicht wie eine Übersetzung klingen lassen.¹³⁴⁸ Diese ausführlichen Äu-

ben und Gottesdienst, in die Gegebenheiten pastoraler Realität, aber auch in die Notwendigkeit transparenter Arbeitsprozesse wesentlich auf die Entstehung des deutschen Messbuchs eingewirkt [haben].“ Bärsch, Messbuchreform, 177. Da die Kirche in der Gesellschaft lebe, könne es nicht ausbleiben, dass sich „umfassendere soziale und kulturelle Entwicklungen“ auch in der Liturgie und ihren Büchern niederschlagen. Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 177.

¹³⁴⁶ Vgl. Amon, Wörtlichkeit genügt nicht, 130; ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 77f. Entsprechend den Sprachgewohnheiten der Gegenwart habe man dazu tendiert Hauptsätze aneinander zu reihen. Die verschiedenen Stilmittel der lateinischen Sprache, die man im Deutschen nicht nachahmen könne, habe man zu Gunsten einer allgemeinen Verständlichkeit und eines eher alltagssprachlichen Stils aufzulösen versucht. Vgl. ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 78–80; ders., Wörtlichkeit genügt nicht, 131.

¹³⁴⁷ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 78–80; ders., Wörtlichkeit genügt nicht, 131. Für die Präfation wurde besonderer Wert auf die Sing- und Sprechbarkeit der Texte gelegt. Vgl. ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, 86f; ders., Wörtlichkeit genügt nicht, 133.

¹³⁴⁸ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 74.

berungen zeigen, dass es einen gewissen Druck gab, sich für die Freiheit der Übersetzung zu rechtfertigen. Die vorangegangene Debatte über die Notwendigkeit der Verständlichkeit der Liturgie für die tätige Teilnahme und die ersten praktischen Erfahrungen mit den Übersetzungen hatte also nicht alle überzeugen können.

Neben den Übertragungen waren für das deutsche Messbuch, wie auch in anderen Sprachgebieten, eigene Gebetstexte neu geschaffen worden, wie es die Übersetzerinstruktion vorsah und es die theologische Diskussion mehrfach gefordert hatte. Die 41 volkssprachlich verfassten Auswahltexte für das Tagesgebet an Wochentagen¹³⁴⁹ sollten „die Sprache unserer Zeit in die Feier der Liturgie einbringen“. ¹³⁵⁰ Dabei war bewusst ein Stil gewählt worden, der sich von den tradierten Orationen unterschied. Die Arbeitsgruppe hatte „theologisch korrekte, aus dem heutigen Empfinden formulierte und von der Qualität her vertretbare Gebete erarbeitet“, ¹³⁵¹ manche schlossen an „Jesusworte“ an. ¹³⁵² Aus einer ungenannten Quelle kamen neue Gaben- und Schlussgebete hinzu, die an die Orationen angelehnt, aber von diesen unabhängig erstellt worden waren. ¹³⁵³

Da, wie bereits erläutert, die deutsche Sprache wie auch die Spiritualität der Gläubigen zur Zeit der Erstellung des Messbuchs in einem Umbruchprozess standen, ¹³⁵⁴ sah man für die liturgische Sprache nur die Möglichkeit, sich an der „liturgische[n] Tradition der deutschen Sprache“ zu orientieren und daraus „unverständlich gewordene Ausdrücke“ auszusortieren. ¹³⁵⁵ Mit dieser Entscheidung für eine traditionelle Sprache unterschied man sich nicht nur

¹³⁴⁹ Eine kurze Analyse der Texte findet sich bei: Andreas Monschein, Neues oder übersetztes Wort? Untersuchungen zur deutschen liturgischen Gebetsprache mit Fokus auf die Tagesgebete zur Auswahl im Messbuch 1975. Graz 2007, 40–54.

¹³⁵⁰ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 89.

¹³⁵¹ Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 89. Genauere Kriterien werden leider nicht erwähnt.

¹³⁵² Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 90.

¹³⁵³ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 90.

¹³⁵⁴ John Hennig sprach sogar von einem Verfallsprozess. Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 370.

¹³⁵⁵ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 74f.

von den Ideen der vorangegangenen Diskussion der 1960er Jahre, sondern auch von den damaligen Zielen der Einheitsübersetzung. Diese wollte in ein Deutsch übertragen, das in der Gegenwart nicht nur verstanden, sondern auch häufig verwendet wurde.¹³⁵⁶ „Das Meßbuch gebraucht an manchen Stellen einen weniger gebräuchlichen Ausdruck im Interesse der Treue zur Vorlage, der Abwechslung oder des Gesamtduktus eines Textes.“¹³⁵⁷ Darin sah man eine Möglichkeit, die Verständlichkeit des Textes zu erleichtern und zugleich die deutsche Sprache durch „noch verständliche, aber heute selten gewordene Ausdrücke“ zu bereichern.¹³⁵⁸ Zugleich waren damit die in der Liturgie unüblichen Fach- bzw. Fremdwörter zu vermeiden sowie eine falsche Ausrichtung im gegenwärtig unsicheren Ausgang des gesellschaftlichen und sprachlichen Umbruchs.¹³⁵⁹ Für den ersten selbstständigen Entwurf einer deutschen Liturgiesprachewar man also durchaus vorsichtig vorgegangen und hatte eher auf bewährte als experimentelle Lösungen gesetzt. Dies war sicher auch dem bei vielen Gläubigen noch immer lebendigen sakralen Bild der Liturgie aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschuldet, mit dem man nicht zu abrupt brechen wollte. Amon ging dementsprechend schon beim Abschluss des Messbuchs davon aus, dass dieses nach ein paar Jahrzehnten überarbeitet werden musste: einerseits weil in vier Jahren keine perfekten Texte zu erstellen waren, anderer-

¹³⁵⁶ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 74f. Amon führte hier das Beispiel an, dass die Einheitsübersetzung statt „selig, die“ die Variante „wohl denen“ verwenden wollte. Eine Begründung für diese von der Einheitsübersetzung abweichende Sprachwahl liefert er nicht. – Nach Kritik zu den Lektionaren entschied sich die Übersetzergruppe der Einheitsübersetzung dafür, doch das Wort „selig“ zu verwenden, und schwenkte insgesamt auf eine etwas „sakralere“ Sprache um. Ziel war eine „für Lesen und Hören gleich geeignete, gehobene Gegenwartssprache“. Um keine Konflikte zwischen den Texten der Liturgie entstehen zu lassen, entschied man sich für Perikopenfassungen, die von der Einheitsübersetzung abwichen und die liturgische Tradition wahrten. Vgl. Josef Scharbert, Die Bibel in Einheitsübersetzung, in: Gd 9 (1975) 9–11, hier: 9–11.

¹³⁵⁷ Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 75.

¹³⁵⁸ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 75. Ein ähnliches Anliegen vertrat später *Liturgiam authenticam*.

¹³⁵⁹ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 75.

seits da sich die Sprache beständig wandelte. Eine deutsche Liturgiesprache sollte sich zudem auf der Basis der ersten Übersetzungen entwickeln, wie es auch die Übersetzerinstruktion erwartete (DEL 1218). Wie alle Elemente der Liturgie in ihrer Geschichte, mussten auch die Übertragungen und Neuschöpfungen mit der Zeit wachsen.¹³⁶⁰

Es fällt auf, dass im Rahmen der Veröffentlichung des Messbuchs immer wieder betont wurde, dass es sich um keinen „Bruch mit der bisher gefeierten Liturgie“ handelte. Das neue Buch wurde als eine rechtmäßige, „den heutigen Erfordernissen angepaßte Weiterentwicklung“ beschrieben.¹³⁶¹ Auf den Aspekt der Sprache wurde insofern eingegangen, dass man auf das Ziel der Übersetzung – eine „zeitgemäße Sprache“ – verwies.¹³⁶² Da es kaum Vergleichsmöglichkeiten gab, das Messbuch von 1975 das erste vollständig für den liturgischen Gebrauch erstellte war und die Erkenntnisse der Sprachwissenschaften noch nicht breit in der Theologie vertreten waren, war, nachdem man im Vorfeld bereits viele Aspekte der Volkssprache diskutiert hatte,¹³⁶³ eine weiterge-

¹³⁶⁰ Vgl. Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 90; ders., Wörtlichkeit genügt nicht, 132. Die zeitliche Bedingtheit einer (jeden) Übersetzung betonte auch Kienecker. Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 96f.

¹³⁶¹ Vgl. Zu Ostern das neue Meßbuch. Beschlüsse der gemeinsamen Salzburger Bischofskonferenz, in: Gd 8 (1974) 151, hier: 151. Vermutlich ist diese präventive Verteidigung aus der zuvor heftig geübten Kritik am neuen Ordo Missae zu verstehen.

¹³⁶² Vgl. Deutsch-Schweizerische Ordinarienkonferenz, Definitive Einführung des neuen Meßbuchs am Ersten Fastensonntag 1975, in: Gd 9 (1975) 116f, hier: 117. Es war eine „zeitgemäße Sprache angestrebt“ worden, die besonders auf „Rhythmus und Wohlklang“ ausgerichtet worden war.

¹³⁶³ „In der Rückschau bemerkt man eine Fülle von Irrtümern, die auch alle anderen gesellschaftlichen Systeme in den siebziger Jahren erfasst hatte: Theoretisierung, Textualisierung und ein geradezu grenzenloses Vertrauen in Machbarkeit und Verstehbarkeit von Allem und Jedem.“ Thomas Sternberg, Die Liturgie, die Kunst und das Heilige – Anmerkungen zu einem Unbehagen an der liturgischen Praxis, in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft (Colloquia theologica 11), Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko (Hg.), Opole 2010, 175–193, hier: 177.

hende Analyse der verwendeten Sprache wohl außerhalb der Möglich- und Üblichkeiten.¹³⁶⁴

Resümee

Eine zeitgemäße Sprache für die Übersetzung zu finden, hieß für die Erstellung des Messbuchs (1975) Begriffe zu verwenden, die gegenwärtig gebräuchlich oder verstehbar, nicht aber unbedingt Teil der Alltagssprache waren, auch wenn diese grundsätzlich als Orientierung genommen werden sollte. Letztlich begab man sich auf ein sprachliches Niveau, das durch seine Rückbindung an die traditionelle liturgische Sprache und seine Definition als „gehobene Prosa“¹³⁶⁵ als über der Alltagssprache stehend gesehen werden muss. Eine direktere Orientierung an der Sprache des Alltags war für den ersten Entwurf einer deutschen Liturgiesprachewohl nicht möglich, da dies einen zu großen Bruch zum bisher Gelebten dargestellt hätte. So blieben die aus dem Glaubensleben vertrauten Begriffe erhalten. Darin wurde ein Wesenszug der Liturgie bestätigt, den die Protagonisten der Diskussion kaum aussprachen: Liturgie geschieht zwar im Alltag, ist aber in ihrer Ausdrucksform und ihrem Inhalt doch dem Alltäglichen enthoben. Sie wurde deswegen mit einer Sprache ausgestattet, die die Verbindung vom Alltag mit den Glaubensgeheimnissen ermöglichte. Es wurde in der Sprache keine Abgrenzung zum Gewöhnlichen gesucht, aber durch den Stil doch signalisiert, dass es sich um etwas Besonderes handelt. Der besonderen Verwendung war auch die Gestaltung der liturgischen Sprache verdankt, die Gebete so zu formen, dass sie sich zum Singen eignen. Auf diese Praxistauglichkeit legte die

¹³⁶⁴ Selbst in neueren Untersuchungen zur Erstellung des deutschen Messbuchs 1975 lag der Schwerpunkt eher auf der inhaltlich theologischen Formulierung der Texte als der sprachlichen Ausrichtung der Übersetzung. Vgl. beispielsweise Bärsch, *Messbuchreform*, 170–176. Bärsch reflektierte den Einfluss der Frömmigkeitsbewegungen bzw. –motive der Zeit zur Formulierung der Orationen. Vor dem Hintergrund der Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* wurde in der näheren Vergangenheit vor allem wieder die Frage diskutiert, wie nah der deutsche Text an der lateinischen Vorlage blieb, wo er sich davon entfernte und inwieweit dies berechtigt war.

¹³⁶⁵ Für die Übersetzung der Hochgebete: Rennings, *Zur Diskussion über neue Hochgebete*, 11. Und für das Messbuch: Amon, *Fragen an das deutsche Messbuch*, 206.

Diskussion großen Wert – sie war allerdings zu keiner Zeit umstritten.

Zum vorgegebenen Gebetsbestand kamen Eigentexte hinzu, die einen anderen (neueren) Sprachstil verfolgten und bis heute weiterhin gelobt werden. Sie können als wesentlicher Teil der Inkulturation der Liturgie betrachtet werden. Ihre Anliegen und Formulierungen helfen eine Auswahl zu treffen, um der konkreten Gemeinde gerecht zu werden. Das Messbuch konnte nur mit beiden Gebetsquellen – der Tradition und der Gegenwart – sein Ziel erreichen, die Grundlage für eine Liturgie zu sein, die die Menschen erreicht.

Bewertung der ersten Auflage – Literarische Kritik

Das deutsche Messbuch wurde weitgehend wohlwollend zur Kenntnis genommen. Durch die Vorbereitung mit der Veröffentlichung der Studientexte und den dazu eingegangenen Rückmeldungen, war man zu einer Textgestaltung gekommen, mit der die meisten zufrieden waren. Daher erfuhr die Diskussion um die liturgische Sprache mit der Fertigstellung des Buches keinen neuen Schub, sondern trat mit den positiven Kommentaren von 1975 in eine Ruhephase ein.

Der Literaturhistoriker und Religionspädagoge Friedrich Kienecker sah die besonderen Anforderungen liturgischer Texte darin, dass sie die Gemeinde ansprechen sowie zum Handeln herausfordern und befähigen sollten – ähnlich wie das Emmaus-Ereignis.¹³⁶⁶ Die Gläubigen würden nicht erwarten, in der Liturgie nur der Sprache ihres Alltags zu begegnen – trotzdem wurde ein „lebendiges Zeugnis“ und keine formelhafte Ausdrucksweise gewünscht.¹³⁶⁷ Selbst für die frei formulierbaren Teile der Liturgie „wäre [es] ein ruinöses Mißverständnis, wollte man die Sprache des Marktes (...) in den Gottesdienst einbringen.“¹³⁶⁸ Zugleich durfte die liturgische Sprache nicht allein darauf gerichtet sein,

¹³⁶⁶ Vgl. Friedrich Kienecker, *Literarische Bemerkungen zur deutschen Übersetzung des Missale Romanum*, in: LJ 25 (1975) 91–98, hier: 92f und 96. Er bezog sich damit auf das Handeln der Gläubigen innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes.

¹³⁶⁷ Vgl. Kienecker, *Literarische Bemerkungen*, 93.

¹³⁶⁸ Kienecker, *Literarische Bemerkungen*, 93.

Gottes Nähe auszudrücken, sondern musste einen gewissen Abstand zum Ausgedrückten halten, um der Gefahr zu entgehen, vor lauter Stilisierung ausdruckslos zu werden.¹³⁶⁹ Liturgische Sprache sollte eine „elastische Festigkeit“ aufweisen und weder allein hymnisch noch „nur-gemütvoll“ sein.¹³⁷⁰ Kieneckers Aussagen kann man als weitere Begründung für die Vorzüge des gewählten Sprachstils und die mit ihm verbundenen Hoffnungen verstehen. Die literarische Qualität des deutschen Messbuchtextes sah er als entscheidend dafür, wie die Gläubigen von den Gebeten angesprochen wurden – ob die Kommunikation im Gottesdienst gelingen konnte.¹³⁷¹ Eine besondere Herausforderung war es, die traditionellen Begriffe der Liturgie in den Verständnishorizont der Menschen der Gegenwart zu übertragen. Das Gelingen dieser Aufgabe entschied wesentlich darüber, wieweit sich die Menschen mit der Liturgie identifizierten und an ihr beteiligen konnten.¹³⁷² In diesem Sinne wurde die Vermeidung von Latinismen in der Übersetzung des Messbuchs gelobt.¹³⁷³ Vor allem warnte Kienecker vor unangemessener hymnischer Gestaltung, wie sie im „O Herr“ zu finden war, und begrüßte es sehr, dass das Messbuch diese Ausdruckweise größtenteils ausgemerzt hatte. Er bedauerte, dass gerade beim „Geheimnis des Glaubens“ dieser Ausdruck erhalten wurde, obwohl dessen Vermeidung zu einer flüssigeren

¹³⁶⁹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 93.

¹³⁷⁰ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 98. Vor allem ging es Kienecker hier wohl um abgenutzte Redewendungen. Als weiteres Ziel sah er eine ökumenisch gemeinsame Sprachgestaltung, wie sie schon recht weit angestrebt wurde. Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 94. So auch: Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 76. Amon erläuterte, dass dies aus zeitlichen und organisatorischen Gründen für die Messbuchübersetzung dieses Mal nicht möglich gewesen war. Zudem waren die Übersetzungstraditionen sehr verschieden.

¹³⁷¹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 92. Daran könnte man ablesen, ob die jeder Übersetzung innewohnende Interpretation die angestrebten Ziele erreichte. Kienecker sprach von „Kommunikativität“. Er wollte ausdrücklich weder theologische noch philologische Kritik üben.

¹³⁷² Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 93.

¹³⁷³ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 98; Amon, Zur Sprache des neuen Meßbuches, 75.

Aussprache und sinngemäßen Gestaltung geführt hätte.¹³⁷⁴ Die Beibehaltung traditioneller Ausdrücke wurde also nicht von allen begrüßt.

Kienecker beurteilte die Übersetzung des Messbuchs als Neugestaltung der Texte, die sich weit von den Ausgangstexten entfernt hatte¹³⁷⁵ und sehr gut dem Bewusstsein der Gegenwart entsprach.¹³⁷⁶ „Solche Formen der Neugestaltung (...) spiegeln den Geist des Originals durch die Art der Resonanz im eigenen Sprachhorizont.“¹³⁷⁷ Mit anderen Worten: die Ziele von Übersetzerinstruktion und der sie umsetzenden Arbeitsgruppe waren umfassend verwirklicht worden. Die Stärke der Übertragung des Missale war es, Redewendungen zu verwenden, die inspirierten und die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Diese Wirkung wurde aber teilweise dadurch absorbiert, dass die Einleitungen der Gebete „durch Stereotype wie ‚alles‘, ‚jeder‘ usw.“ oft zu Floskeln geraten waren. Diese Ausdrücke waren „allzu bekannt und angewöhnt“.¹³⁷⁸ Auch an anderen Stellen hatten sich „überkommene Wendungen“ erhalten, die nichtssagend für das „moderne Bewußtsein“ waren.¹³⁷⁹

Für Kienecker war es wichtig, dass die liturgische Sprache nicht abgenutzt war, damit sie die Menschen mobilisierte. Dies stand im Gegensatz zu dem Ziel, eine möglichst große Akzeptanz bei den Gläubigen zu erreichen. Fraglich bleibt zudem, wie lange ein festgeschriebener Text eine solche Wirkung entfalten kann, die man zudem nicht prinzipiell als Ziel der liturgischen Sprache beschrei-

¹³⁷⁴ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 94. Er favorisierte die Variante „Herr, deinen Tod...“.

¹³⁷⁵ Oft waren die Gebete des Messbuchs philologisch gesehen keine Übersetzung, sondern neue Sprachgebilde, die – literarisch bewertet – die Struktur des Originals angemessen in eine neue Form und seinen Inhalt zum Klingen brachten. Am stärksten galt dies für die Schlussgebete. Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 96f.

¹³⁷⁶ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 96.

¹³⁷⁷ Kienecker, Literarische Bemerkungen, 96.

¹³⁷⁸ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 97.

¹³⁷⁹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 98. Es wäre interessant zu sehen, inwieweit die kritisierten Stellen auf die von der Arbeitsgruppe bewusst erhaltenen bereits gewohnten Übersetzungen zurückgehen. Leider fehlen dafür konkretere Angaben.

ben kann, sondern die eher der damaligen Spiritualität geschuldet war.

Wesentlich für die Wirkung der Texte war ihr Klang im Gottesdienst, der durch die vorgelegte Übersetzung hervorragend unterstützt wurde.¹³⁸⁰ Dies könnte auch das Problem der Wirkung bei Wiederholung der Texte mildern.¹³⁸¹

Insgesamt beurteilte Kienecker die Übersetzung – besser: Übertragung des Messbuchs – als gelungen. Er sah in ihr eine Erneuerung des Anspruchs der Liturgie auf einem Sprachniveau, das die Gemeinde beleben und zum Handeln aktivieren konnte. Sie war unabhängig von „überkommenen Vorbildern früherer liturgischer Formulierungen“ und folgte ganz dem deutschen Sprachgefühl.¹³⁸² „Das Selbstverständnis und das Handeln der liturgischen Gemeinschaft werden durch diese Übersetzung – und durchaus im Geiste des Originals – so gefördert, daß das officium Dei im Geist des Glaubens, der Liebe und der Gemeinschaft vollzogen werden kann.“¹³⁸³ Trotz einiger Einwände gegen abgenutzte Formulierungen überwog das Lob aus literarischer Sicht und die Bestätigung, dass die vorrangigen Übertragungsziele erreicht worden waren.

Ernüchterung

Schon kurz nach der Veröffentlichung des Messbuchs wich die Euphorie des Anfangs der Ernüchterung. Lengeling schrieb: „[V]iele Priester [hatten] es für überflüssig gehalten, zunächst sich und dann die Gemeinden mit Wortlaut und Geist der liturgischen Erneuerung vertraut zu machen“,¹³⁸⁴ wie sie zum Beispiel in den Einleitungen der liturgischen Bücher zusammengefasst waren. Daraus resultierte besonders für die Messe in ihrer konkreten Erscheinungsform eine liturgische Willkür oder auch vorkonziliare

¹³⁸⁰ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 97.

¹³⁸¹ Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 97. Kienecker wünschte sich, dass in den Einleitungen zu den Gebeten möglichst oft „konkrete Bezüge“ hergestellt würden, da dies der liturgische Text selbst nicht erlaubte.

¹³⁸² Vgl. Kienecker, Literarische Bemerkungen, 98.

¹³⁸³ Kienecker, Literarische Bemerkungen, 98.

¹³⁸⁴ Emil Joseph Lengeling, Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976, 110.

Nostalgie, wenn nicht sogar ein eklektischer „Neo-Rubrizismus“, der sich nur unvollständig oder sogar falsch an den neuen Vorlagen orientierte. Auch wenn sich Lengeling darüber bewusst war, dass die Liturgiereform nur „menschlich unvollkommen“ sein konnte und immer der Weiterentwicklung bedurfte, so wünschte er sich doch mehr Feiern, die vom Verständnis und der Realisierung der Reformanliegen geprägt waren.¹³⁸⁵ Die gute theoretische Vorbereitung, führte also nicht automatisch zu einer guten liturgischen Praxis. Mit Erscheinen des Messbuchs wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass die Messe einer gründlichen Vorbereitung und Auswahl der Texte bedurfte.¹³⁸⁶ Höslinger wies darauf hin, dass selbst in der Sonntagsmesse je nach Uhrzeit verschiedene Gruppen zusammenkamen, die es in der Gestaltung der Messe zu bedenken galt. Es war wichtig, die Menschen ganzheitlich und persönlich – aber nicht zu wortreich – anzusprechen. Darüber hinaus sollten Kleingruppen-Gottesdienste dafür sorgen, dass jede Gruppe (Jugendliche, Akademiker, Arbeiter...) ab und zu einen passgenauen Gottesdienst feiern konnten, in dem sie sich zu Hause fühlten.¹³⁸⁷

Neben den Mängeln der Praxis kamen aus Rom Signale, die eher in Richtung einer Stagnation der Liturgiereform wirkten. Denn die Arbeitsbedingungen der liturgischen Erneuerung verschlechterten sich weiter. Die Instruktion *Comme le prévoit* war der letzte Entwicklungsschritt seiner Art gewesen, denn die eigenständige Arbeit des Consilium endete kurz nach seiner Veröffentlichung.¹³⁸⁸ Übergangsweise wurde das Consilium zu einer „Sonderkommission“ der Gottesdienstkongregation und konnte weiterarbeiten wie zuvor,¹³⁸⁹ bevor es 1970 aufgelöst und seine Aufgaben auf Ar-

¹³⁸⁵ Vgl. Lengeling, Kritische Bilanz, 110.

¹³⁸⁶ Vgl. Norbert Höslinger, Gemeindegemäße Liturgie. Forderungen des neuen Missale, in: BiLi 48 (1975) 184–187, hier: 185f.

¹³⁸⁷ Höslinger, Gemeindegemäße Liturgie, 186f.

¹³⁸⁸ Papst Paul VI. teilte am 8. Mai 1969 im Rahmen der Neuorganisation der Kurie die Ritenkongregation in Gottesdienst- und Heiligsprechungskongregation auf. Piero Marini beschrieb dies als Durchsetzung der lange gehegten Idee Annibale Bugninis, die Ritenkongregation aufzuteilen. Vgl. Marini, A challenging reform, 141.

¹³⁸⁹ Vgl. Marini, A challenging reform, 142.

beitsgruppen verteilt wurden.¹³⁹⁰ Dies schien zunächst kein Problem darzustellen, da die Protagonisten der Liturgiereform die gleichen blieben und sich „nur“ die Ämter änderten, die „Provisorien“ zu festen Zuständigkeiten wurden. Die Reform werde – so glaubte man – in eine institutionelle Form überführt.¹³⁹¹ Mit der Errichtung der Gottesdienstkongregation änderte sich allerdings auch die Geschäftsordnung: Die neue Ordnung erlaubte keine Aussprache zu den Vorschlägen für die Beschlüsse zur Liturgiereform, wie es auch in anderen Kongregationen üblich war. Die Anträge wurden dementsprechend nur vorgestellt und dann in geheimer Abstimmung genehmigt oder abgelehnt, ohne das Ergebnis der Abstimmung mitzuteilen. Missverständnisse blieben auf diese Weise unaufgeklärt. Jegliche Weiterentwicklung, die vorher oft aus den gemeinsamen Diskussionen gekommen war, wurde so im Keim erstickt.¹³⁹² Auch die Zahl der Mitglieder wurde entsprechend der Üblichkeiten in der Kurie erheblich reduziert¹³⁹³ und so die breite Basis des Consilium zerstört. Dies alles wurde allerdings erst als negative Entwicklung sichtbar, als am 11. Juli 1975 mit der Apostolische Konstitution „*Constans nobis studium*“ (DEL 3403–3409) die Kongregationen für den Gottesdienst und für die Sakramentenordnung zu einer einzigen zusammengelegt wurden¹³⁹⁴ – obwohl sich der Papst darüber im Klaren war, dass beide nicht die gleichen Ziele mit Blick auf die Liturgiereform verfolgten. Entsprechend endeten die Tätigkeiten der Nachfolgeeinrichtungen des

¹³⁹⁰ Vgl. Adam, *Grundriß Liturgie*, 51.

¹³⁹¹ Vgl. Marini, *A challenging reform*, 141–149.

¹³⁹² Vgl. Lengeling, *Zum 20. Jahrestag*, 121. Die zuvor übliche Arbeitsweise bestand aus mehreren Beratungsdurchgängen: Zuerst erfolgten Studien zum zu behandelnden Thema. Danach wurden die Grundlinien durch die Periti, dann durch das Consilium selbst festgelegt. Darauffolgend gab es Beratungen zu den Details und eine erste Redaktion des Textes, der in einem vierten Schritt, nach erneuten Beratungen im Plenum, beschlossen wurde. Vgl. *Das Liturgie-Consilium*, in: *Gd 1* (1967) 19f, hier: 20.

¹³⁹³ Vgl. Marini, *A challenging reform*, 141.

¹³⁹⁴ Vgl. *Gottesdienst- mit Sakramentenkongregation zusammengelegt*, in: *Gd 9* (1975) 113; Lengeling, *Zum 20. Jahrestag*, 121; Adam, *Grundriß Liturgie*, 51. Johannes Paul II. gab den beiden Kongregationen am 5. April 1984 ihre Selbstständigkeit zurück.

Consiliums.¹³⁹⁵ Damit einher ging die Absetzung des „eigentlichen Architekten der Reform“, Annibale Bugnini, und zweier seiner „tüchtigsten Mitarbeiter“ sowie die faktische Abschaffung der gemeinsamen Sitzungen – und damit jeglicher Aussprache über den weiteren Verlauf der Liturgiereform.¹³⁹⁶ Faktisch wurde die Gottesdienstkongregation zu einer kleinen Arbeitsgruppe der Kongregation für Sakramentenordnung gemacht.¹³⁹⁷

Heinrich Haug sah darin das grundsätzliche Missverständnis, dass die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils abgeschlossen sei. Die neue Sichtweise der Liturgie als lebendig und wachsend machte es aber eigentlich nicht möglich, die beauftragten Kommissionen in den Ruhestand zu schicken und nur noch die erarbeiteten Bücher auszulegen, wie es nach dem Tridentinum geschehen war.¹³⁹⁸ Die Zusammenlegung der Kongregation für Gottesdienst und der für Sakramente war zwar prinzipiell sinnvoll und schon länger gewünscht worden, aber schon der Titel der neuen Kongregation verriet, dass man nicht zu der Einsicht gelangt war, dass die Sakramente zum Gottesdienst der Kirche gehörten. Zudem wäre eine neue Aufgabenaufteilung notwendig gewesen.¹³⁹⁹ Mit den Änderungen erlosch der Schöpfergeist des Consiliums, der in der Gottesdienstkongregation noch lebendig geblieben war. Zudem war die Absetzung Bugninis völlig unverständlich, da die Kongregation einen verdienten Fachmann verlor, aber kein Fachmann der liturgischen Erneuerung nachrückte.¹⁴⁰⁰ Heute noch mehr als damals erntete die Umgestaltung der Kurie

¹³⁹⁵ Vgl. Marini, *A challenging reform*, 149f. Marini führte die Entscheidung des Papstes auf die vorangegangenen Querelen um einzelne Reformschritte, besonders den *Ordo Missae*, zurück. Er wäre den Widerstand aus der Kurie müde gewesen und habe daraufhin die beiden Gegenparteien in einer Kongregation vereint – letztlich zum Nachteil derer, die zuvor die Liturgiereform vorangetrieben hatten.

¹³⁹⁶ Vgl. Lengeling, *Zum 20. Jahrestag*, 121. Neuer Sekretär und damit Nachfolger Bugninis wurde Antonio Inocenti. Vgl. Gottesdienst- mit Sakramentenkongregation zusammengelegt, 113.

¹³⁹⁷ Vgl. Marini, *A challenging reform*, 149.

¹³⁹⁸ Vgl. Heinrich Haug, „*Constans Nobis studium*“. Ein zu kurz geratener Reformschritt, in: *Gd 9* (1975) 127f, hier: 127.

¹³⁹⁹ Vgl. Haug, „*Constans Nobis studium*“, 127.

¹⁴⁰⁰ Vgl. Haug, „*Constans Nobis studium*“, 127f.

wenig Zustimmung, besonders nicht von reformfreundlichen Liturgiewissenschaftlern.

4.1.4. Zusammenfassung der Ergebnisse der Diskussion der Sprache des deutschen Messbuchs: gehobenes traditionelles Deutsch statt Alltagssprache

Die Zeit der Vorbereitung des deutschen Messbuchs war geprägt durch immer stärker werdende Verwerfungen als Reaktion auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch auf die gesellschaftlichen Umstände der Zeit. Nachdem die Befürworter der Liturgiereform ihre Ideen in den Jahren nach dem Konzil entfaltet hatten, regte sich nun immer stärker Widerstand bei den Gegnern und Kritikern der Reform. Dies wurde unter anderem in der schnellen Überarbeitung der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch kurz nach ihrem Erscheinen sichtbar. Vor allem die Legitimation der erneuerten Liturgie musste gegen anderslautende Aussagen betont werden. Das deutsche Sprachgebiet war zu dieser Zeit noch relativ frei von solchen Einflussnahmen, sodass sich die Arbeitsgruppen in die nach dem Konzil beschlossene Arbeitsrichtung bewegen konnten und weiterhin eine Übertragung der liturgischen Texte anstrebten. Die beteiligten Liturgiewissenschaftler wurden nicht müde, die Freiheit zu betonen, die ihnen die Übersetzerinstruktion gewährte. Sie bemühten sich also die Ideen der Liturgiereform weiterzuentwickeln und die Freiheit der Ortskirche zu erweitern – aus eigenem Interesse und gegen die langsam auftauchenden retardierenden Signale aus Rom.

Mit der Entscheidung für eine liturgische Erprobung der neu übertragenen Texte folgte man dem Vorbild der bereits geleisteten Übersetzungsarbeiten. Durch die weitere Öffnung der Liturgie für die Volkssprache war dieses Verfahren erstmals denkbar und erforderlich geworden. So passte man die Texte an die Gläubigen an und entsprach zugleich dem Konzilsgedanken der tätigen Teilnahme. Darüber hinaus diente dies als wesentliches Mittel der Legitimation der Texte und entsprach dem Bedürfnis der Zeit

nach Beteiligung an der Erneuerung der Liturgie. Zugleich nahm man damit die Rolle der Gläubigen als Träger der Liturgie ernst. Aus den Antworten auf die Studententexte schloss man auf das gewünschte Maß der Freiheit der Übertragung und den angemessenen Sprachstil für die Liturgie. In den meisten Rückmeldungen ging es um theologische Einzelentscheidungen für eine zeitgemäße Gebetssprache, die keinem Konzept verpflichtet waren, sondern durch die Entwürfe und die Rückmeldungen darauf entstanden – oft konkrete Vorschläge, die erläuterten, warum die vorgeschlagene Formulierung missverständlich oder veraltet war.¹⁴⁰¹ Ein weiteres Mal wurde dadurch sichtbar, dass die Erstellung eines Übersetzungskonzeptes nicht zu einer gelungenen Übersetzung oder Übertragung führen konnte, sondern dass sich die Texte erst im Gebet bewähren mussten. Auch zeigte sich wiederum, dass es durchaus erwünscht war, einige traditionelle Ausdrücke beizubehalten und nicht alles an die gewohnte Alltagssprache anzupassen. Im Wesentlichen handelte es sich um eine Präzisierung der zuvor entwickelten Vorstellung der liturgischen Sprache, die sich an der gehobenen Alltagssprache orientieren sollte. Langsam reifte die Erkenntnis, dass das Niveau der liturgischen Sprache noch etwas weiter angehoben, also Prosa verwendet werden sollte. Dazu blieb die Forderung nach Neuschöpfungen präsent.

¹⁴⁰¹ Vgl. Debatte über die Feier der Gemeindemesse. Protokollauszug aus den Beratungen der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets, in: Gd 8 (1974) 76f und 84f. So auch die neu aufflammende Diskussion um das „Et cum spiritu tuo“. Vgl. Debatte über die Feier der Gemeindemesse, 76; Günter Duffrer, „Der Herr sei mit dir“. Das „Et cum spiritu tuo“ sollte jetzt neu und besser übersetzt werden, in: Gd 8 (1974) 89f. Darauf: Emil Joseph Lengeling, „Und mit deinem Geiste“. Plädoyer für die Beibehaltung der bisherigen Übersetzung des „Et cum spiritu tuo“, in: Gd 8 (1974) 97–99 und 108–109. Dazu: Günter Duffrer, Entscheidung bei den Bischöfen. Bleibt es bei der Antwort „Und mit deinem Geiste“?, in: Gd 8 (1974) 127; Wie soll die Antwort lauten? Eine repräsentative Auswahl von Leserstimmen, in: Gd 8 (1974) 111f. Letzterer Beitrag verdeutlichte, welche Assoziationen die eine oder andere Formulierung bei den einzelnen Gläubigen auslösen konnte. Letztlich entschieden sich die Bischöfe dafür, die gewohnte Antwort vorläufig, also für das erste deutsche Messbuch, beizubehalten. Vgl. Wagner, Die neue Meßordnung auf deutsch, 100. Eine genaue Untersuchung der Übersetzungsarbeiten bleibt vorerst ein Desiderat.

Systematisch hatte die Erprobung der Texte für das Messbuch einige Schwächen, erwies sich aber trotzdem als hilfreich. Interessant war vor allem die Veränderung der Rückmeldungen mit dem Fortschritt zwischen den einzelnen Ausgaben der Studientexte. Man kann zusammenfassend sagen, dass nach der gründlichen Diskussion der Ziele einer Übersetzung, die als Übertragung definiert wurde, die Arbeiten durch die Rückmeldungen der Gläubigen schrittweise zur damals passenden liturgischen Sprache fanden und eine deutsche Liturgiesprache entwickelten. Das gewünschte Niveau der liturgischen Sprache stellte sich dabei als gehobener heraus, als es die Wissenschaftler erwartet hatten – ein Ergebnis, das vielleicht darauf zurückzuführen war, dass sich vor allem akademisch gebildete Menschen an der Diskussion beteiligten. Zudem unterstützte die sprachlich wie gesellschaftlich ungewisse Situation der Zeit den Wunsch nach scheinbar sicheren Lösungen.

Neben der Enttäuschung, den rückläufigen Trend der Gottesdienstbesuchszahlen nicht aufhalten zu können, stellte sich eine allgemeine Unzufriedenheit mit der Liturgie ein. Man versuchte mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften nach Lösungen zu suchen. Die Grundvoraussetzungen des Betens und der Feier der Liturgie wurden neu hinterfragt. Die Erneuerung der Liturgie wie die Feier selbst wurden technisch gesehen. Man blieb der Überzeugung, dass alles machbar war, obwohl die erste Phase der konziliaren Liturgiereform bereits gezeigt hatte, dass diese Einstellung unrealistisch war. Die neusten Ergebnisse der Human- und Sozialwissenschaften sollten dieses Ergebnis ändern. Sie halfen, die menschlichen Bedingungen der Liturgie besser zu verstehen.

Während sich die Diskussion über die Sprache der Liturgie damit weiterentwickelte und eher noch weitere Anpassungen forderte, kamen aus Rom retardierende Signale: Die Zentralisierung der Übersetzung der sakramentalen Formeln und die damit verbundenen Übersetzungsvorstellungen. Kurz nach der Übersetzerinstruktion lebte wieder eine Vorstellung der Übersetzung auf, die zuvor ausdrücklich abgelehnt worden war.

Kurz vor der Fertigstellung des deutschen Messbuchs war die Meinung über die liturgische Sprache gespalten. Manche hielten am Ideal der gehobenen Alltagssprache fest, während andere die Entscheidung für eine stärker gehobene und traditionellere Ausdrucksweise begrüßten. Entscheidendes Kriterium war vor allem die praktische Konsequenz der Sprache der Liturgie – sie sollte zu sozialem Handeln motivieren. Daneben begannen einige aber auch wahrzunehmen, dass weder für die Messe noch für ihre Sprache alle Wünsche, die formuliert wurden, Realität werden konnten.

Entsprechend der Umstände seiner Entstehung, den Vorstellungen der Übersetzerinstruktion und dem erneuerten Bild der Liturgie wurde das erste deutsche Messbuch von Anfang an als eine vorläufige Lösung betrachtet, die den Übergang in die volkssprachliche Liturgie gestaltet. Aus dieser Übersetzung, die auf die tätige Teilnahme hin gestaltet worden war, sollte sich eine eigene liturgische Sprache entwickeln. Letztlich wurde daraus aber die deutsche liturgische Sprache.

Grundlage sollte die Alltagssprache sein. Letztlich entschied man sich aber in so vielen Fällen für einen Gebrauch der aus der christlichen Tradition überlieferten Begriffe und Redewendungen, dass man von einem eigenen Sprachstil sprechen kann. Die Entscheidung fiel gegen das Deutsch der Gegenwart, um den Übergang in die erneuerte Liturgie zu erleichtern und Würde und Alter des Gottesdienstes auch in seiner Sprache auszudrücken. Das entsprach den Rückmeldungen zu den Studientexten, die oft eine noch traditionellere Ausdrucksweise, näher an der lateinischen Sprache gefordert hatten. Die Orientierung an der Alltagssprache kann aus heutiger Sicht als Basis, aber nicht als die letztlich realisierte Form des Messbuchs beschrieben werden.

Neben dem Sprachstil war die Gestaltung für den Gesang und das hörende Verständnis eine wichtige Entscheidungsgrundlage, die zu Unterschieden zwischen Übertragung und Vorlage führte. Die Frage der Nähe zum lateinischen Text blieb über die Fertigstellung des Messbuchs hinaus umstritten.

Neben Übertragungen wurden für das Messbuch volkssprachliche Gebete geschaffen. Ihr Stil war stärker auf eine gegenwartsnahe

Sprache angelegt und wird bis heute sehr gut beurteilt. Demzufolge gab es kaum eine Diskussion über die Sprache der Eigentexte. Wie schon zuvor beim Schweizer Hochgebet, wurde die Sprache der Gebete nicht hinterfragt, da man sie als authentisch erlebte. Insgesamt wurde das deutsche Messbuch weitgehend positiv aufgenommen. Auch aus literarischer Sicht wurde bestätigt, dass gute, der deutschen Sprache gemäß gestaltete, verständliche, im Hören mitvollziehbare Texte entstanden waren. Daher begann für die Diskussion um die Sprache der Liturgie mit der Fertigstellung des Buches eine Pause. Für die nächsten Jahre stand eher eine gute Umsetzung der erreichten Ergebnisse im Vordergrund.

4.2. Versuche einer Revision des Messbuchs seit den 1980er Jahren

Nachdem das deutsche Messbuch von Anfang an zur Weiterentwicklung gedacht war, zog man anlässlich des 25. Jubiläums der Liturgiekonstitution eine Bilanz der nachkonziliaren Liturgiereform. Dabei wurde weiterer Reformbedarf sichtbar. Die Liturgiereform war vor allem dort erfolgreich und mit großer Zustimmung umgesetzt worden, wo die Neuerungen für die Gläubigen verständlich gemacht, also durch liturgische Bildung eingeführt worden waren.¹⁴⁰²

4.2.1. Feststellung des Veränderungsbedarfs und Einrichtung der Studienkommission

Für neue Anstrengungen der liturgischen Erneuerung, entsprechend der von *Sacrosanctum Concilium* grundgelegten dynamischen Entwicklung der Liturgie durch eine Anpassung an die jeweiligen Umstände, wurden die Bedingungen der Zeit analysiert. Nach einer Zeit der Zufriedenheit mit dem Messbuch tauchten in den 1980er Jahren immer öfter Veränderungswünsche auf. Die Gebete wurden inzwischen als „zu abstrakt, lebensfremd [und] nicht in heutiger Sprache“ empfunden.¹⁴⁰³ Das Sprachempfinden

¹⁴⁰² Vgl. Adam, Grundriß Liturgie, 52.

¹⁴⁰³ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 21. Ähnlich: Reiner Kaczynski, Die Entwicklung des Missale Romanum und einiger volkssprachlicher Meßbücher nach der Editio typica des Missale Romanum, in: LJ 38 (1988) 123–137, hier: 136; Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 114f; Franz-Josef Ortkemper,

und die Ansprüchen an die liturgische Sprache hatten sich deutlich gewandelt. Die Eigenorationen und das Schweizer Hochgebet wurden hingegen besser beurteilt.¹⁴⁰⁴ Es wurde bemängelt, dass zu viele Texte aus dem tradierten Bestand ausgewählt und übersetzt und zu wenig neue Texte auf Deutsch geschaffen worden waren.¹⁴⁰⁵ Dies empfand man als Widerspruch zum ursprünglichen Konzept der römischen Orationen, die als zeitgenössische Gebete mit entsprechenden Stilelementen als „zeitgemäßes Beten“ entstanden waren.¹⁴⁰⁶ Die Liturgiewissenschaft begann so von neuem nach Argumenten für eine Anpassung der Liturgie zu suchen, wie sie eigentlich die Liturgiekonstitution zur Förderung der tätigen Teilnahme bereits vorgab. Offenbar war aber eine weitere Legitimation dafür notwendig.

Für eine Überarbeitung des Messbuchs wurden eine poetische Sprachqualität, mehr Auswahlmöglichkeiten und Neuschöpfungen aus dem Zeitgeist gefordert.¹⁴⁰⁷ Beispielsweise wünschten vor

Eine liturgische Sprache für heute!, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 208–216, hier: 208–213.

¹⁴⁰⁴ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 21.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 114f. Ein solcher Stillstand bei den Neuschöpfungen, die in den Gebetsbestand der Messe eingehen, sei bereits seit dem Tridentinum zu beobachten. Zuvor habe es immer wieder eine solche Angleichung gegeben. Vgl. ebd., 135f. Klöckener sieht in den Tagesgebeten zur Auswahl gelungene Beispiele zeitgemäßen Betens. Vgl. ebd., 136f. Im Sinne der Inkulturation plädiert Klöckener dafür, dass das römische Messbuch nur eine von mehreren Vorlagen für das deutsche Messbuch sein solle. Die Mehrheit der Texte solle „genuin einheimisch“ sein. Vgl. ebd., 141. Ähnlich: Haunerland, *Eucharistische Gebete*, 173.

¹⁴⁰⁶ Vgl. Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 126. Auch altgallische Gebetsweisen, so wie Texte und Riten, überformten die römische Liturgie im Mittelalter. Andere Implikationen (wie im Wort „collecta“) fanden Eingang in die Liturgie und bildeten so eine zeitgenössische Mischform. Vgl. ebd., 127. Klöckener betonte, dass „Zeitgemäßheit“ teilweise regional verschieden war, wie es die Tradition der Kirche bereits zeigte. Diese Erfahrung müsste man sich im Rahmen einer Inkulturation der Liturgie neu zu Nutze machen. Vgl. ebd., 138.

¹⁴⁰⁷ Vgl. Jakob Baumgartner, *Von Übersetzungen und Neuschöpfungen. Vorstehergebete in der Volkssprache*, in: *HID* 38 (1984) 1–9 und 49–67; Kaczynski, *Die Entwicklung des Missale Romanum*, 136; Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 140. Kurt Küppers sah in den Tagesgebeten zur Auswahl großteils eine zeitgemäße Gebetssprache verwirklicht, aber in der nahen Zukunft

allen Theologinnen sich eine Sprache, in der sie selbst, ihre Lebenssicht und Spiritualität vorkamen und die nicht männlich dominiert war.¹⁴⁰⁸ Darüber hinaus wandten sie sich gegen jegliche

den Bedarf entstehen, dem veränderten Sprachempfinden gerecht zu werden. Vgl. Kurt Küppers, *Beten aus dem Geist heutiger Sprache. Ein Vergleich der ‚Tagesgebete zur Auswahl‘ mit den ‚Tagesgebeten im Jahreskreis‘ des deutschen Meßbuchs*, in: LJ 34 (1984) 145–168.

¹⁴⁰⁸ Vgl. Hanne Köhler und Evang. Frauenarbeit in Deutschland (Hg.), *Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache*, 2 und 23f. Später auch in: Hanne Köhler, *Atem des Lebens, Quelle, Freundin. In lebendigen eigenen Worten mit Gott reden*, in: *Frauen fordern eine gerechte Sprache*, diess., Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), Gütersloh 1990, 25–39, hier: 29 und 31. – Erste Veröffentlichungen zu dem Thema sind: Norbert Sommer, *Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen*, Stuttgart 1985; Köhler und Evang. Frauenarbeit in Deutschland, *Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche*, Frankfurt 1987; Teresa Berger, *Auf dem Weg zu einer „Frauen-gerechten“ Liturgie*, in: Gd 22 (1988) 29–32. Zur allgemeinen Diskussion in Deutschland siehe: Luise F. Pusch, *Das Deutsche als Mönnersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik* (Edition Suhrkamp 1217) Frankfurt 1984; diess., *Alle Menschen werden Schwestern. Feministische Sprachkritik* (Edition Suhrkamp 1565) Frankfurt 1990. – Für eine erste Zusammenfassung der theologischen Diskussion siehe: Balthasar Fischer, *„Inklusive Sprache“ im Gottesdienst. Eine berechtigte Forderung?*, in: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (Pietas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 359–368; Irmgard Pahl, *„Eine starke Frau, wer wird sie finden?“*. Aspekte des Frauenbildes in den Meßformularen der Heiligenfeste, in: *Liturgie und Frauenfrage*, 433–452; Albrecht Greule, *Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache*, in: *Liturgie und Frauenfrage*, 621–634; Winfried Haunerland, *„Maria exemplar“*. Frauenrelevante Aspekte der *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, in: *Liturgie und Frauenfrage*, 493–522; Ernst Gutting, *Theologisch-anthropologische Perspektiven für eine „frauengerechte“ Liturgie*, in: *Liturgie und Frauenfrage*, 635–648; Hanne Köhler, *Atem des Lebens, Quelle, Freundin. In lebendigen eigenen Worten mit Gott reden*, in: *Frauen fordern eine gerechte Sprache*, diess., Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), Gütersloh 1990, 25–39; diess., *Wie Gottesdienst lebendig wird. Gerechte Sprache in der Gemeinde üben*, in: *Frauen fordern eine gerechte Sprache*, 102–127; Hildburg Wegener, *Sprache/Sprachveränderung*, in: *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Elisabeth Gössmann (Hg.), Gütersloh 1991, 380; Albert Gerhards, *„... der uns zu seinen Söhnen zählt“? Zum Stand der Bemühungen um eine frauengerechte Liturgie*, in: StZ 210 (1992) 115–124;

Diskriminierung in der Sprache, die beispielweise einseitige Herrschaftsverhältnisse festigte oder „Ausländer“ und „Andersgläubige“ allein auf das reduzierte, was sie unterschied.¹⁴⁰⁹

Es gab „zahlreiche Wünsche nach einer weiterreichenden Revision“ des deutschen wie des römischen Messbuchs.¹⁴¹⁰ Für diese Arbeit standen vor allem die Anliegen einer Berücksichtigung der Sprachentwicklung, der (kulturellen) Anpassung der Sprache an die Zielgruppen und die gesellschaftliche Situation im Vordergrund.¹⁴¹¹ Die Herausforderungen der Gegenwart wurden besonders in der Vielschichtigkeit der Kulturen gesehen. „[S]elbst in relativ geschlossenen bzw. einheitlichen Kulturlandschaften altchristlicher Länder“ gab es schon lange „Subkulturen“. Daraus folgte, dass man „nicht mehr ohne weiteres eine allen fraglos ge-

ders., „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst, in: LJ 42 (1992) 239–248; Teresa Berger, „Wie eine Mutter ihre Kinder zärtlich um sich schart...“. Zu Versuchen mit neuen „inklusiven“ Hochgebeten, in: *Gratias agamus*. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 45–52; Andrea Tafferner (Hg.), *Frauen und Liturgie. Feministische Sprachkritik in der Diskussion*, Münster 2001. Zum internationalen Vergleich der Situation vgl. Teresa Berger, *Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie“*. Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschen Raum, in: LJ 37 (1987) 42–58. – Zum Stand der Literatur zu (frauen-)gerechter Sprache parallel zur Veröffentlichung der ersten Ergebnisse der Studienkommission vgl. Stephanie von Doebbeler, *Feministische Liturgien*, in: ALw 37 (1995) 1–24, hier: 9–11.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Köhler und Evang. Frauenarbeit in Deutschland, *Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche*, 5 und 24f. Besonders in den 1990er Jahren wurden viele Beiträge zu diesen Anliegen veröffentlicht, nachdem die Frauenbewegung in der katholischen Kirche an Einfluss gewonnen und neben einem theoretischen Diskurs beispielsweise Frauengottesdienste etabliert hatte. Berichte darüber z. B. in: Christine Hojenski / Birgit Hübner, *Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis*, Münster 1990. – Die „Brüderlichkeit“, die mit der Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Getauften und des allgemeinen Priestertums in die Liturgie kam, war für das veränderte Selbstbewusstsein der Frauen zu einem Problem geworden. Vgl. Albert Gerhards, „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst – eine übertriebene Forderung oder Gebot der Stunde?, in: LJ 42 (1992) 239–248, hier: 241.

¹⁴¹⁰ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 23. Eine kurze Übersicht dieser Wünsche in Stichworten findet sich: ebd., 24f.

¹⁴¹¹ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 24.

meinsame Sprache und Ausdruckswelt voraussetzen“ konnte.¹⁴¹² Noch mehr als zur Zeit der Erstellung des Messbuchs hatte sich die Gesellschaft fragmentiert und man wünschte, dieser Entwicklung durch die Gestaltung der Sprache der Liturgie zu begegnen. Anhand des 1977 für das Bistum Münster beschlossenen „Orientierungsrahmens“ unter dem Titel „Jugend und Liturgie“¹⁴¹³ diagnostizierte Benedikt Kranemann rückblickend auf die 1980er Jahre allgemein: „Neu drückt sich hier eine individuelle und religiöse Pluralisierung aus, die zu einem stark subjektiven Liturgieverständnis führte und den gemeinschaftlichen Charakter von Liturgie sowie ihre tradierten Formen zunehmend in Frage stellte. Sie bleibt für die kommenden Jahre *die* Herausforderung für die Erneuerung des liturgischen Lebens!“¹⁴¹⁴ Diese Stimmungslage stellte auch *Vicesimus quintus annus* Nr. 11 (DEL 6273) fest.¹⁴¹⁵ Andreas Heinz fragte hingegen, ob das größere Problem der Gegenwart 1989 nicht darin liege, dass das Beten selbst vielen zum Problem geworden war – vor allem das Beten „in und mit der Kirche“.¹⁴¹⁶ Es handelt sich um ein Problem, das man schon Anfang der 1970er Jahre beobachtet hatte.

Beginn der Revision

Die Vorbereitungen für eine Revision des Messbuchs liefen parallel auf den zuständigen Ebenen. Im deutschen Sprachraum ent-

¹⁴¹² Vgl. Meyer, Zur Frage der Inkulturation, 26.

¹⁴¹³ Arbeitsgemeinschaft Jugend & Liturgie Bistum Münster. Orientierungsrahmen der Mitgliedsverbände des BDKJ und des Bischöflichen Jugendamtes zur Ministrantenarbeit im Bistum Münster. Münster o.J. [1977].

¹⁴¹⁴ Kranemann, Die Liturgiereform im Bistum Münster, 81.

¹⁴¹⁵ Weiter sah das Schreiben als Herausforderung der Zeit eine Vertiefung der biblischen und liturgischen Bildung der Gläubigen, um die Ziele von SC auch unter den veränderten Bedingungen umsetzen zu können. Sehr vorsichtig, fast das Anliegen konterkarierend, wurde ebenso eine bedachte Anpassung der Liturgie an die Kulturen gefordert (Nr. 16/DEL 6278) und eine Evangelisierung der Volksfrömmigkeit (Nr. 18/DEL 6280). Problematisch ist, dass das Dokument die Aufgabe der Erneuerung der Liturgie nur in der Kurie verortete und sich auf die Bischofskonferenzen nur insofern bezog, dass es ihre geleistete Arbeit würdigte (Nr. 19–20/DEL 6281–2).

¹⁴¹⁶ Vgl. Andreas Heinz, Liturgiereform bekräftigt, in: LJ 39 (1989) 65f, hier: 66. Da besonders die Unzulänglichkeiten der Kirche wahrgenommen wurden, war der Zugang zu Gebet und Liturgie vielen verstellt.

schied man sich zunächst „für eine ‚kleine Meßbuchrevision‘“.¹⁴¹⁷ Die so entstandene zweite Auflage des deutschen Messbuchs von 1988 enthielt keine wesentlichen Veränderungen.¹⁴¹⁸ Sie unterschied sich von der ersten insofern, dass sie die Überarbeitungen der *Editio typica altera* von 1975,¹⁴¹⁹ Angleichungen an den neuen *Codex Iuris Canonici* von 1983¹⁴²⁰ und Veränderungen des Regionalkalenders¹⁴²¹ aufnahm.¹⁴²² Diese Veränderungen wurden aber als nicht ausreichend empfunden. Daher entschloss man sich, Erwägungen über eine Neubear-

¹⁴¹⁷ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 23.

¹⁴¹⁸ Vgl. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier, Freiburg 1996, 55–62, hier: 55. Nagel begründete dies so: „Es liegt nahe, dass am *Missale Romanum* bzw. am deutschen Messbuch in den ersten zwei Jahrzehnten nach seinem Erscheinen nur geringfügige Änderungen, vor allem Ergänzungen aufgrund von außen kommender Erfordernisse vorgenommen wurden. Die ungeheure Leistung, die bei der Erstellung der Bücher aufgewandt worden war, wäre in ihrem Erfolg gefährdet gewesen, wenn schon wenige Jahre nach Fertigstellung wesentliche Punkte zur Disposition gestellt worden wären – ganz abgesehen davon, daß die besten Fachleute ihr Wissen und Können in die Arbeit eingebracht hatten, so daß sachlich das Geschaffene gar nicht überboten werden konnte.“ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 22f.

¹⁴¹⁹ Anders als Haunerland (Haunerland, *Messbuchreformen*, 29) schrieb Nagel, dass im deutschen Messbuch von 1975 die Änderungen der *Editio altera* bereits berücksichtigt waren: „Konkret wurden [dort] (...) jene Nummern der Allgemeinen Einführung geändert, die vom Subdiakon gehandelt hatten, und eine Beschreibung der Dienste des Akolythen und des Lektors entsprechend dem *Motuproprio* Papst Pauls VI. „*Ministeria quaedam*“ eingearbeitet. Im deutschen Meßbuch von 1975 konnten diese Änderungen bereits berücksichtigt werden.“ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 23.

¹⁴²⁰ Diese Änderungen finden sich in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Variationes. Änderungen in den liturgischen Büchern* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 58) Bonn 1983.

¹⁴²¹ Durch neue liturgische Bücher und Gebete wurde das Messbuch um die Texte ergänzt, die in dieser Ausgabe zusammengestellt sind: Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. d. Schweiz sowie d. Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen u. Lüttich (Hg.), *Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche. Ergänzungsheft zur ersten Auflage*, Einsiedeln 1988. Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 23.

¹⁴²² Vgl. Haunerland, *Messbuchreformen*, 29.

beitung des Messbuchs anzustellen.¹⁴²³ Im gleichen Jahr wurde die „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ von der IAG ins Leben gerufen. Diese interdisziplinäre Kommission hatte den Auftrag, die bisherigen Erfahrungen zu systematisieren und zu prüfen, ob es notwendig und möglich war, eine Neubearbeitung des Messbuchs anzustreben. In sieben Arbeitsgruppen befasste sie sich mit Grundsatzfragen zur Liturgie, der Struktur des Messbuchs, den Gebetstexten, dem Ordo Missae, dem Kirchenjahr, der Musik und den Lesungen.¹⁴²⁴ Die aus diesen Arbeiten veröffentlichten beiden Sammelbände¹⁴²⁵ zeigten einen theologischen Schwerpunkt in der Reflektion der Funktion und inhaltlichen Gestaltung der einzelnen Gebete der Messe. Dies wurde mit der Frage nach dem Ordo Missae, speziell dem nachkonziliaren Entwurf der Missa normativa oder einem vereinfachten Messablauf verknüpft.

Ein zweiter Schwerpunkt war die musikalische Gestaltung der Gottesdienste und die Kantillation der Gebete. Sprachliche Fragen wurden zwar als erstes Thema genannt, waren aber in der Masse der veröffentlichten Beiträge und der Forschung nur als erste Denkanstöße vertreten. Vielleicht war ein Grund dafür, dass die Arbeitsgruppen vor allem mit Theologen besetzt waren. Ein weiterer war sicher, dass die Lösung der Frage eines neuen Ordo Missae für viele seit dem Konzil nicht zufriedenstellend beantwortet worden war, wohingegen die Frage nach der Sprache der Liturgie

¹⁴²³ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 29. Kaczynski und Baumgartner liefern Analysen, warum die Neubearbeitung notwendig ist: Kaczynski, Die Entwicklung des Missale Romanum; Jakob Baumgartner, „Neuschöpfungen sind erforderlich“. Zum Problem der Alternativorationen, in: LJ 38 (1988) 138–164.

¹⁴²⁴ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 31.

¹⁴²⁵ Beiträge zum Thema wurden publiziert in: Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42) Innsbruck 1995. Die Arbeitsergebnisse der Kommission sind veröffentlicht in: Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1) 2. Aufl., Freiburg 1996. Weitere Bände konnten entgegen der ursprünglichen Pläne nicht realisiert werden.

für eine Zeit zur Ruhe gekommen war und nun „nur“ einer Aktualisierung bedurfte.

Arbeitsgruppe Gebetstexte

Eine statistische Erhebung zur Rezeption des Messbuchs von 1975 scheiterte an den Ressourcen.¹⁴²⁶ Trotzdem dienten die Erfahrungen mit ihm als Grundlage für die Überarbeitung der deutschen Texte.¹⁴²⁷ Als Horizont der Arbeiten stellten sich schnell die Sprachentwicklungen der zurückliegenden Jahre heraus und die sich daraus bereits andeutende Notwendigkeit zur Jahrtausendwende eine andere Sprache in der Liturgie zu verwenden.¹⁴²⁸ Man war im Gegensatz zur ersten Auflage nun also bereit, sich stärker an der Sprache der Gegenwart zu orientieren.

Mit diesem Bereich beschäftigte sich vor allem die Arbeitsgruppe III „Gebetstexte“ unter Leitung von Irmgard Pahl. Ihre Ergebnisse

¹⁴²⁶ Vgl. Eduard Nagel, Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier, Freiburg 1996, 12–26, hier: 16. Nagel schrieb wörtlich: „Nach einem hoffnungsvollen Anfang scheiterte das Unternehmen vor allem an fehlenden finanziellen Mitteln für eine wissenschaftlich verantwortbare statistische Erhebung. Wegen mangelnder Perspektive einer Realisierung von Ideen, deren Verwirklichung über Korrekturen am derzeit[igen] Meßbuch weit hinausgehen würden, aber auch aus personellen Gründen hat die AG I [Grundsatzfragen zur Messliturgie, *Anm. d. Verf.*] 1991 ihre Arbeit vorläufig eingestellt.“ In einem früheren Beitrag schätzte er die Rezeption so ein: „Die Verkaufszahlen, Zeugnisse in liturgischen Zeitschriften, eigene Beobachtungen und zahlreiche Gespräche mit Seelsorgern und Laien lassen in etwa folgende Vermutungen zu: Das Meßbuch ist in nahezu allen Kirchen vorhanden und wird auch gebraucht. Die Rubriken werden mehr oder weniger genau eingehalten. Abweichungen werden, wenn überhaupt, häufig theologisch wenig begründet; (...). Aber auch der ‚richtige‘ Vollzug läßt häufig ein wirkliches Verständnis sowohl der Struktur der ganzen Feier als auch der einzelnen Elemente vermissen, (...). Im Blick auf die Texte des Meßbuches ist festzustellen, daß sie sich weithin durchgesetzt haben. Die Verwendung privater Hochgebete ist (...) gegenüber der Zeit um 1975 sehr stark zurückgegangen und in der ‚normalen‘ Sonn- und Werktagmesse eher zur Ausnahme geworden. Die Orationen werden weithin verwendet, allerdings z. T. mit Anpassungen.“ Ders., *Missale semper reformandum?*, 20f.

¹⁴²⁷ Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 16f; Haunerland, Messbuchreformen, 31.

¹⁴²⁸ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 31; Nagel, Die Studienkommission, 13.

stehen daher hier im Fokus. Die Gruppe hatte sich zum Ziel gesetzt, die Richtlinien der Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit* für den deutschen Sprachraum weiter auszuarbeiten.¹⁴²⁹ Entsprechend fühlte sie sich dem Prinzip der Übertragung verpflichtet. Ihre Aufgabenstellung zeigt, dass das grundsätzliche Ziel der liturgischen Sprache das selbe blieb wie nach dem Konzil: „Es ist zu überprüfen, ob diese [die Gebete, *Anm. d. Verf.*] für die heute Gottesdienst feiernden Menschen noch unmittelbar verständlich sind und wie sie u.U. verbessert werden können.“¹⁴³⁰ Allerdings herrschte nach der Erfahrung von zwei Messbüchern auf Deutsch nicht mehr die Illusion, dass die Verwendung der deutschen Sprache allein die Verständlichkeit herstellen konnte. Inzwischen hatte das Wort „verständlich“ einen umfangreicheren Sinn, der über den Gebrauch des Wortes der Liturgiekonstitution¹⁴³¹ hinausging, wie es sich bereits in den 1970er Jahren angedeutet hatte. Man erkannte, dass der Gebrauch der Landessprache nicht automatisch die Verständlichkeit der Texte herstellte.

Die Gruppe erarbeitete Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des deutschen Messbuchs, die sie im August 1993 veröffentlichte, um sie der Kritik auszusetzen.¹⁴³² Es war also durchaus angedacht, die Meinung der Gläubigen wieder in die Revision einzu beziehen. Neben den Revisionskriterien, die aus der Arbeit an den Texten entstanden, zeigen die Richtlinien, was in der damaligen

¹⁴²⁹ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 32. Eine repräsentative Auswahl der Literatur zur Diskussion um die Sprache der Liturgie, auf die die Arbeitsgruppe zurückgriff, findet sich in: Literaturauswahl zur Gebetssprache, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier, Freiburg 1996, 111–114. Darüber hinaus gab es auch Werke mit vielen praktischen Formulierungsvorschlägen, z.B. Blasig, Für einen menschengerechten Gottesdienst, München 1981.

¹⁴³⁰ Nagel, Die Studienkommission, 17.

¹⁴³¹ Dass „Verstehen“ im Deutschen eine weitere Bedeutung hat als im Latein, führte bereits 1972 John Hennig aus. Vgl. Hennig, Das Übersetzen liturgischer Texte, 361.

¹⁴³² Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 125–132. Die Richtlinien wurden nochmals im Sammelband der Studienkommission veröffentlicht: Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier, Freiburg 1996, 55–62. Mehr zu den Richtlinien im nachfolgenden Kapitel „4.2.1. Leitlinien der Studienkommission – Übertragung in eine aktuelle poetische Sprache“.

Zeit als „Erfordernisse zeitgemäßen Betens“¹⁴³³ betrachtet wurde. Es stach besonders die Forderung nach Neuschöpfungen hervor,¹⁴³⁴ wie sie die vorangegangene Diskussion bereits gefordert hatte. Das Projekt kann als Beginn einer zweiten Phase der nachkonziliaren Liturgiereform im deutschen Sprachgebiet bezeichnet werden. Ziel war eine situationsgemäße und stärker missionarische Liturgie.¹⁴³⁵ Das entsprach dem Bedürfnis der Zeit, Formen zu schaffen, die sich nicht nur an die beständig schrumpfende Zahl der aktiv am Glaubensleben teilnehmenden Christen richteten. Wie schon in den Arbeitsgruppen zuvor, wurden Fachleute für Liturgie, Pastoral und Sprache¹⁴³⁶ an den Arbeiten beteiligt. Auch auf die Expertise derer, die das Messbuch von 1975 erarbeitet hatten, wurde zurückgegriffen.¹⁴³⁷

Als erstes besprach man – neben der Arbeit an den Texten – die Themen Gebet aus der Sichtweise von Sprachphilosophie,¹⁴³⁸

¹⁴³³ Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 125.

¹⁴³⁴ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 130; Nagel, Die Studienkommission, 17. Nagel erläuterte dazu: „Dabei wird zunächst der bisherige Bestand des Meßbuchs überarbeitet. Es zeichnet sich aber schon jetzt die Notwendigkeit ab, ihn zu ergänzen und vermehrt neue, genuin deutsche Texte zu entwickeln.“

¹⁴³⁵ Vgl. Haunerland, *Lingua vernacula*, 236–238. Haunerland erläuterte außerdem anhand der Übersetzung von „*Lingua vernacula*“ als „Volkssprache“ die Intention des Konzils, die Texte des Gottesdienstes an die konkrete Gottesdienstgemeinde anzupassen.

¹⁴³⁶ Dabei wurden dieses Mal nicht nur Sprachwissenschaftler, sondern auch Journalisten beteiligt. Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 17. Das gesteigerte Interesse der Germanistik am Bereich der liturgischen Sprache zu dieser Zeit dokumentiert u.a. der Sammelband Albrecht Greule, *Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache*. Er enthält anlässlich des 70. Geburtstages des Mitgliedes der Arbeitsgruppe III dessen Beiträge seit 1990 zu diesem Thema.

¹⁴³⁷ Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 17. Zum Arbeitsverlauf der Gruppe vgl. ebd., 18.

¹⁴³⁸ Als wichtigstes Beispiel dazu: Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*. Düsseldorf 1989; Ders., *Kleine Sprachlehre des Gebets* (Sammlung Horizonte N.F., 26) Einsiedeln 1988. Schaeffler zeichnete auch innerhalb der Arbeitsgruppe für die Behandlung dieses Themas verantwortlich. Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 18.

Theologie und Linguistik;¹⁴³⁹ Frauenbild und inklusiven Sprache, Kantillation, Gottes- und Menschenbild, Funktion des Gabengebetes, „eschatologische Aspekte im Hinblick auf die Gebetstexte der Messen für Verstorbene“ und die eucharistischen Hochgebete.¹⁴⁴⁰

Diese können als dringliche Anliegen der 1990er Jahre und für die Revision des Messbuchs gesehen werden. Es fällt auf, dass es sich bei den Sprachfragen um Aspekte handelte, die zuvor bei der Erarbeitung des Messbuchs kaum beachtet wurden. Das Thema inklusive Sprache erschien beispielsweise erst Mitte/Ende der 1980er Jahre in der theologischen Diskussion.¹⁴⁴¹

Interessant an der Arbeitsweise der Gruppe ist, dass sie keine völlig neue Übersetzung erstellte, sondern die Eignung der deutschen Texte für den Gottesdienst überprüfte und unter „Orientierung“ an der lateinischen Vorlage einzelne Stellen verbesserte.¹⁴⁴² Sie zog wie bei der Erarbeitung der ersten Auflage Messbuchübersetzungen anderer Sprachgebiete zum Vergleich hinzu und erstellte Entwürfe für Neuschöpfungen.¹⁴⁴³

¹⁴³⁹ Zur Linguistik als Hilfswissenschaft für die Liturgiewissenschaft vgl. Michael B. Merz, *Linguistische Methoden in der Liturgiewissenschaft. Zum Stand der Entwicklung*, in: ALW 32 (1990) 1–8. Wichtige Werke, die die Linguistik für die Liturgiewissenschaft in den 1980er Jahren anwenden, sind im deutschen Sprachraum z.B.: Iwar Werlen, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Tübingen 1984; Hug, *Reden zu Gott*, Zürich 1985; Michael B. Merz, *Gebetsformen der Liturgie*, in: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK 3), Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur (Hg.), Regensburg 1987, 97–130; Michael B. Merz, *Liturgisches Gebet als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet* (LQF 70) Münster 1988; Iwar Werlen, *Linguistische Analyse von Gottesdiensten*, in: LJ 38 (1988) 79–93. – Dazu noch mit Aspekten der Kommunikationswissenschaft und Zeichentheorie: Schermann, *Die Sprache im Gottesdienst*, Innsbruck 1987.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Nagel, *Die Studienkommission*, 18. Die Ergebnisse der Beratungen sind größtenteils unveröffentlicht.

¹⁴⁴¹ Siehe die entsprechenden Literaturangaben am Anfang dieses Kapitels.

¹⁴⁴² Vgl. Nagel, *Die Studienkommission*, 18; Pahl, *Das Ergebnis eines Klärungsprozesses*, 126.

¹⁴⁴³ Vgl. Nagel, *Die Studienkommission*, 18. Weiteres zum Vorgehen der Arbeitsgruppe III vgl. ebd., 18f.

Die „Zielrichtung“ der Studienkommission sollte vor allem „das pastoral Sinnvolle“ sein, wenn auch alle anderen Fragen zumindest offen besprochen werden sollten.¹⁴⁴⁴ „Also: Verbesserung des bestehenden Meßbuches dort, wo sich Schwachstellen zeigen und wo um einer bewußten und tätigen Teilnahme der Gläubigen willen Änderungen und Ergänzungen notwendig oder nützlich erscheinen.“¹⁴⁴⁵ Die Ziele der Liturgiekonstitution sollten also weiter verfolgt werden. Ausdrücklich war „ein völlig neues Meßbuch“ kein Ziel der Arbeit.¹⁴⁴⁶

4.2.2. Leitlinien der Studienkommission (1993) – Übertragung in eine aktuelle poetische Sprache

Aus der Überarbeitung der Messbuchtexte stellte man, wie erwähnt, die „Leitlinien für die Revision der Gebetstexte“¹⁴⁴⁷ zusammen, die als Orientierung für die weitere Arbeit dienen sollten.¹⁴⁴⁸ Im Gegensatz zur ersten Auflage des deutschen Messbuchs wurde versucht, schon während des Arbeitsprozesses eine allgemeine Verständigung darüber zu erzielen, wie die Sprache aussehen konnte bzw. sollte. Man bemühte sich darum, die Ergebnisse möglichst einheitlich zu gestalten und durch die Veröf-

¹⁴⁴⁴ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 25. Nagel sprach ausdrücklich davon, dass es bei dieser „Zielrichtung“ um die Formulierung von Änderungsvorschlägen ging. Es scheint also eine gewisse Vorsicht im Hintergrund zu stehen, mit welcher Argumentation man Neuerungen einführen konnte.

¹⁴⁴⁵ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 25. Er fügte an: „Das bedeutet auch die Notwendigkeit innovativer Impulse.“

¹⁴⁴⁶ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 25. Man ging von einer Arbeitszeit von zehn bis zwölf Jahren aus, sodass die dritte Auflage in einem Abstand von 25–30 Jahren zur ersten hätte erscheinen können. Diesen Zeitabstand hatte man für Diözesangebet- und -gesangbücher bereits als sinnvoll erkannt.

¹⁴⁴⁷ Die erste Veröffentlichung dieser Leitlinien geschah im August 1993 in der Zeitschrift „Gottesdienst“: Pahl, *Das Ergebnis eines Klärungsprozesses*. Da der Abdruck im Sammelband der Studienkommission (Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs, in: *Studien und Entwürfe zur Messfeier*, Freiburg 1996, 55–62) unverändert ist und nicht über die in der Zeitschrift vorhandenen Erläuterungen verfügt, wird hier die erste Veröffentlichung zitiert bzw. auf sie verwiesen.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Nagel, *Die Studienkommission*, 19.

fentlichung in der Zeitschrift „Gottesdienst“ auch außerhalb der Arbeitsgruppe überprüfbar zu machen.¹⁴⁴⁹ Darin war die Hoffnung enthalten, dass veröffentlichte Richtlinien zu einer fruchtbaren Diskussion führen würden, die die Arbeit an der Gebetsprache bereicherten und zugleich auf die Ergebnisse dieser Arbeit vorbereiteten.¹⁴⁵⁰ Die Beteiligung aller Interessierten, wie bereits für die Entwicklung der ersten Ausgabe, war also für die Revision des Messbuchs durch eine Beteiligung an den Vorüberlegungen erweitert worden. Die tätige Teilnahme aller Gläubigen und damit eine aktive Rolle der Ortskirche war somit noch stärker als zuvor möglich. Zudem wünschte man besonders für die anstehenden Neuschöpfungen die „Zuarbeit“ durch liturgisch und sprachlich kompetente Personen.¹⁴⁵¹ In diesem Sinne war es besonders sinnvoll, sich über die anzustrebende liturgische Sprache zu verständigen, damit passende Vorschläge entwickelt werden konnten.

Nach den inzwischen umfangreicheren Erfahrungen mit der deutschen Liturgiesprache und mit dem veränderten Blickwinkel auf die Übersetzerinstruktion, war diese Anpassung der Herangehensweise plausibel. Den gewonnenen Erkenntnissen war es auch zuzuschreiben, dass der Fokus verstärkt auf die Frage nach Neuschöpfungen gelegt wurde, die man bei der ersten Ausgabe zurückhaltender angegangen war.¹⁴⁵²

Die Einleitung der Richtlinien wies auf die grundsätzliche Notwendigkeit und Wichtigkeit der Volkssprache in der Liturgie hin.¹⁴⁵³ Irmgard Pahl brachte sie in Bezug zum Christusgeschehen: „Liturgie als gott-menschliche Kommunikation gründet gerade auch hinsichtlich ihrer Wort- und Sprachgestalt im Inkarnationsgeschehen, in dem Gott selbst als Wort Fleisch geworden ist,

¹⁴⁴⁹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 125. So auch: Nagel, Die Studienkommission, 19.

¹⁴⁵⁰ Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 19; Nagel, Missale semper reformandum?, 25f. So auch: Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 125.

¹⁴⁵¹ Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 19.

¹⁴⁵² Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 17. Dass das Reformwerk nicht allgemeiner Konsens ist, zeigen Gegenstimmen aus der österreichischen Bischofskonferenz. Vgl. ebd., 14f; Haunerland, Messbuchreformen, 33.

¹⁴⁵³ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

um mit uns in Beziehung zu treten (...).“¹⁴⁵⁴ Der Mensch wurde auf diese Weise „in seiner Geschöpflichkeit ernst genommen“, da diese durch die Sprache bestimmt war. Die Vielfalt der Sprachen entsprach den Unterschieden zwischen den Menschen. Wie sich die Inkarnation aber für jede Kultur und Zeit neu ereignen musste, so musste sich auch die Kommunikation mit Gott in ihrer „Sprachgestalt“ den Erfordernissen der Gegenwart anpassen.¹⁴⁵⁵ Entsprechend war ein großer Bedarf für eine „neue Gebetskultur“ zu entdecken, der sich beispielsweise in den vielen pastoralen Publikationen zeigte.¹⁴⁵⁶ Für die Revision des Messbuchs vergewisserte man sich der theologischen Grundlagen der volkssprachigen Liturgie, aus denen zugleich die Notwendigkeit einer Aktualisierung klar wurde. Inzwischen bemerkten zudem viele die Grenzen des Messbuchs von 1975, das in kurzer Zeit,¹⁴⁵⁷ mit wenig Vorerfahrung einer deutschen Liturgiesprache und gemäß den sprachlichen Gewohnheiten der 1970er Jahre entstanden war. Daher wünschte man sich, die Gebete „weiter fortzuschreiben“. Denn es war fraglich geworden, ob die Texte die in ihnen enthaltene Botschaft für einen heutigen Menschen vermittelten – „angemessen zum Ausdruck bringen“ – und ob der Erfahrungshorizont der Gläubigen nicht einige Ergänzungen der Texte forderte.¹⁴⁵⁸ Weiter war zu fragen, ob die bestehenden Gebete die benötigten Inhalte abdeckten.¹⁴⁵⁹ Einerseits war also die Beurteilung der Qualität des Messbuches unsicher geworden und andererseits durch die gesellschaftlichen und spirituellen Veränderungen eine

¹⁴⁵⁴ Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

¹⁴⁵⁵ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

¹⁴⁵⁶ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 125.

¹⁴⁵⁷ Wagner schrieb allerdings zur Veröffentlichung der ersten Auflage, „dass kein anderes muttersprachliches Messbuch über Jahre hin auf so breiter Basis und mit so viel Bemühung um jeden einzelnen Text erarbeitet worden ist wie dieses.“ Wagner, Die neue Meßordnung auf deutsch, 100. Die früheren Veröffentlichungsdaten der Messbücher benachbarter Sprachgebiete geben ihm Recht.

¹⁴⁵⁸ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126. Hier sieht u.a. Haunerland Ergänzungsbedarf, da für die Gläubigen „ihre Erfahrungswelt und die Lebensumstände, die sie prägen, nicht vorkommen“. Haunerland, Eucharistische Gebete, 161.

¹⁴⁵⁹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

neue Anpassung notwendig. Es wurde sowohl Überarbeitungsbedarf der deutschen Auswahlgebete gesehen als auch die Notwendigkeit ihrer Erweiterung: Die Themen Versammlung, Berufung, Sonntag oder Auferstehung sollten beispielsweise in den Gebeten zum Tragen kommen. Darüber hinaus wurde eine thematische Stimmigkeit bzw. eines Zusammenstimmens der Gebete mit den Lesungen gewünscht.¹⁴⁶⁰ Letzteres war schon bei der Erarbeitung der ersten Auflage gesehen, aber unter den damaligen Umständen für nicht realisierbar gehalten worden. Die Verbindung von Eucharistie und Diakonie sollte nun stärker ausgedrückt werden, um die Glaubens- und „Welterfahrung“ der Gläubigen besser abzubilden.¹⁴⁶¹ Dies war wesentlich, um die tätige Teilnahme der Gläubigen zu stärken und zugleich „eine Inkulturation des liturgischen Betens“ zu vollziehen, wie sie *Comme le prévoit* vorsah.¹⁴⁶² Neu war der Aspekt „ganzheitliches Menschen- und Gottesbild“, das in die Texte eingetragen sein sollte. Vor allem ging es darum, Diskriminierung und Einseitigkeit zu vermeiden sowie andere Religionen in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen.¹⁴⁶³ Dieser Vorsatz spiegelte die Erkenntnisse zu den Gebeten aus der Anthropologie und verschiedener Bewegungen zur Gleichberechtigung – allen voran die der Frauen – wider, die sich nach dem Erschei-

¹⁴⁶⁰ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 130. Beispiele für die angedachten verschiedenen Orationstypen finden sich ebd., 131f.

¹⁴⁶¹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126. Darüber hinaus soll die Funktion der Gebete geprüft werden. Für Inhalt und Funktion der Gaben- und Schlussgebete tut dies beispielsweise: Haunerland, Eucharistische Gebete, 143–173. Für Präfationen: Gerhards, Die Präfationen, in: Bewahren und Erneuern, Innsbruck 1995, 202–218.

¹⁴⁶² Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 128. Als Beispiel wurde das Familienbild der lateinischen Texte genannt, das die innerfamiliären Beziehungen mit Eigentum und Abhängigkeit assoziierte, wie es gegenwärtig nicht mehr verstanden wurde. Daher versuchte ein Entwurf, den Aspekt des liebevollen Vertrauens in den Text einzubringen, der dem heutigen Verständnis entgegenkam und trotzdem zugleich dem lateinischen Text entsprach, da dieser das Abhängigkeitsverhältnis nicht wörtlich ausdrückte. Vgl. ebd., 129.

¹⁴⁶³ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126. Besonders die sprachliche Gleichberechtigung von Mann und Frau mittels der „inklusive Sprache“ wurde betont. Vgl. ebd., 127.

nen der ersten Auflage entwickelt hatten.¹⁴⁶⁴ Der Gebrauch der deutschen Sprache in der Liturgie hatte also eine Sensibilität für ihre Inhalte wachsen lassen.

Sprachliche Vorstellung

Für die Überarbeitung des Messbuchs wollte man beibehalten, was sich bewährt hatte. Anhand der lateinischen Texte sollten die Übersetzungen überprüft werden, auch unter dem Gesichtspunkt, dass sie nicht unter dem von der Übersetzerinstruktion angestrebten Niveau waren. Wie schon zuvor sollte die Textgestaltung nicht „kurzatmig dem Zeitgeist“ unterworfen werden. Die neue Begründung dafür war aber die Wiederholbarkeit der Texte.¹⁴⁶⁵ Hier deutete sich ein neuer Aspekt der Diskussion um die liturgische Sprache an, der bisher nicht zum Tragen gekommen war. Die fortschreitende Diskussion mahnte aber sogleich, dass über den Aspekt des wiederholten Hörens nicht das in der Praxis häufige einmalige oder erstmalige Hören vernachlässigt werden durfte, das im Vordergrund stehen musste.¹⁴⁶⁶

Zudem änderte sich in den Richtlinien die Begriffsbestimmung der angestrebten Sprachgestalt. Anders als in der bisherigen Diskussion wurde nun von der „gegenwartsnahen Sprache“ gesprochen und nicht mehr von der zeitgemäßen.¹⁴⁶⁷ Dieser Ausdruck kann als Präzisierung des Gemeinten verstanden werden und war ein erster Vorbote der Gestaltung der dritten Auflage. Sie sollten stärker in Verbindung mit dem Leben, also dem Alltag der Gläubigen stehen.

¹⁴⁶⁴ Erste Überlegungen zur Gleichberechtigung der Frau in der Liturgie tauchten zaghaft schon 1965 im Umfeld des Konzils auf. Vgl. Rennings, *Instruktion*, 75; Gössmann, *Auf dem Weg*, 170.

¹⁴⁶⁵ Vgl. Pahl, *Das Ergebnis eines Klärungsprozesses*, 126.

¹⁴⁶⁶ Vgl. Haunerland, *Eucharistische Gebete*, 163. Er schrieb: „So erfreulich und wünschenswert es ist, daß liturgische Texte Tiefenschichten haben, die bei einer theologischen Interpretation oder einer meditativen Betrachtung zum Klingen gebracht werden können, entscheidend ist, daß der Text nicht nur theologisch Gebet der Kirche bleibt, sondern Gebet der versammelten Gemeinde wird. Das aber setzt voraus, daß auch beim einmaligen Sprechen und Hören etwas aufleuchtet, worum zu beten sinnvoll erscheint.“

¹⁴⁶⁷ Vgl. Pahl, *Das Ergebnis eines Klärungsprozesses*, 126.

Wie schon kurz nach dem Konzil, wurde von Neuem die Forderung erhoben, sich an der Bibel, „womöglich auch an deren Sprache“ auszurichten.¹⁴⁶⁸ Der Schwerpunkt dieser Forderung war vor allem mit der inhaltlichen Gestaltung verbunden, da man dies vor allem für die deutschen Eigenorationen wünschte.¹⁴⁶⁹ Die in der ersten Auflage begonnene Erweiterung der lateinischen Vorlage um „biblische Wendungen“ sollte fortgeführt werden,¹⁴⁷⁰ ohne dabei eine gute Bibelkenntnis zur Verständnisvoraussetzung der Gebete zu machen.¹⁴⁷¹ Orationen, vor allem Tagesgebete, die anhand von Perikopen erstellt wurden, sollten möglichst so gestaltet sein, dass sie auch ohne Kenntnis der konkreten Perikope verständlich waren.¹⁴⁷² Dies war nicht nur ein Zugeständnis an den schwindenden Kenntnisstand der Gläubigen, sondern hätte es zugleich ermöglicht, einen Spannungsbogen vom Beginn der Messe zu den Schriftlesungen aufzubauen.¹⁴⁷³ Zudem ging es um die weitgehende Beibehaltung des traditionellen Aufbaus der Orationen und ihre funktionsbezogene Gestaltung, der eine gründliche Erforschung vorausgehen sollte.¹⁴⁷⁴ Der Liturgiewissenschaftler Martin Klöckener hingegen wünschte sich stilistisch unterschiedliche Orationen, um „Einseitigkeit“ zu vermeiden. Die römische Oration könnte der dominierende Typ blei-

¹⁴⁶⁸ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

¹⁴⁶⁹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

¹⁴⁷⁰ Grundsätzlich war eine „sinnvolle“ Erweiterung des Orationenbestandes das Ziel, für das u.a. die Möglichkeit eines Dreijahreszyklus oder auswechselbare Abschnitte in Betracht gezogen wurden. Hier sollten die Erfahrungen aus anderen Sprachgebieten zu Rate gezogen werden. Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

¹⁴⁷¹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 128.

¹⁴⁷² Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126. Weiter legen die Richtlinien großen Wert darauf, dass biblische Zitate und Inhalte nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. Haunerland weist darauf hin, dass nicht für alle Orationen ein Bezug zu den Lesungen sinnvoll ist und dieser nicht erzwungen werden dürfe. Besonders für die Schlussgebete biete sich ein solcher Bezug nicht immer an. Vgl. Haunerland, Eucharistische Gebete, 166f.

¹⁴⁷³ Ein Anliegen, was nur sinnvoll realisiert wird, wenn der Priester nicht bereits in der Einführung den Inhalt der Tageslesungen zusammenfasst.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 126.

ben, sollte aber nicht der einzige sein.¹⁴⁷⁵ Letzteres scheint angesichts der unterschiedlichen Bedürfnisse und Gewohnheiten der Gläubigen ein angemessener Vorschlag zu sein.

Texte, die von einer Person (vor-)gebetet werden, sollten im Hören „unmittelbar verständlich“ sein. Dafür sollten die Gedanken schrittweise entfaltet werden und die Sätze eine Länge von 20 Wörtern nicht übersteigen. Es brauchte „maßvolle Redundanz“, die weder mit Begriffen überladen oder geschwätzig war, noch „ausladende Inhalte“ oder zu viele „Referenzobjekte“ hatte.¹⁴⁷⁶ Die Vorstellungen, wie ein gutes Hörverstehen erreicht werden konnte, hatten sich seit der ersten Auflage deutlich präzisiert. Auch das Problem der Textlänge blieb aktuell. Die Eigentexte sollten ebenso auf Prägnanz hinstreben, inhaltlich konkret und in ihrem Aufbau stimmig sein. Eigene Gebete sollten für bestimmte Zielgruppen wie Jugendliche erarbeitet werden.¹⁴⁷⁷ Noch stärker als zuvor dachte die Arbeitsgruppe an die Zielgruppe der Gebete. Durch eine präzise Gedankenführung sollten die Gläubigen dem Geschehen des Gottesdienstes folgen und dadurch tätig teilnehmen können. Für bestimmte Gruppen entworfene Gebete unterstrichen den Willen zur Anpassung der Liturgie an die Einzelnen. Die Richtlinien gingen von einer „durchschnittliche[n] Gottesdienstgemeinde“ aus, deren Bildungsstand im weltlichen wie religiösen nicht zu hoch angesetzt werden durfte.¹⁴⁷⁸ Was das konkret hieß, blieb offen, gab aber einen Hinweis, dass weiterhin die Gebetstexte nicht viel religiöses oder weltliches Wissen voraussetzen sollten. Die Satzkonstruktionen selbst sollten so einfach wie möglich gehalten werden. Ob „litaneiartige“ Eigenorationen von den Gläubigen akzeptiert oder gar gewünscht wurden, sollte geprüft werden. Für den Wortschatz strebte man eine „gehobene Stilebene“ an, die „christliche Grundbegriffe“ enthielt, aber „theologische Fachsprache“ mied.¹⁴⁷⁹ Damit blieb erstmals die Forderung

¹⁴⁷⁵ Vgl. Klöckener, Zeitgemäßes Beten, 140. Klöckener war nicht auf der Liste der Mitarbeiter der AG III der Studienkommission. Vgl. Nagel, Die Studienkommission, 17. Aber er war Mitherausgeber des Sammelbandes.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁷⁷ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁷⁸ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁷⁹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

einer Orientierung der liturgischen Sprache am Alltag aus. Nachdem dies in der ersten Auflage nur sehr begrenzt umgesetzt worden war und man die Bestrebungen der Nachkonzilszeit inzwischen oft als zu reduktionistisch beurteilte, hatte sich die Arbeitsgruppe wohl von diesem Ideal verabschiedet, um die Würde der Liturgie ausdrücken zu können.

In den Eigenorationen sollte die gewohnte Gebetssprache durch ungewohnte Begriffe aufgelockert werden, die weder Modewörter noch Jargon sein durften. Weiter waren möglichst zu vermeiden: Wortspiele, Latinismen und Floskeln.¹⁴⁸⁰ Die Richtlinien versuchten auf eine durch und durch durchdachte, in jedem Wort sinntragende Sprache hinzuarbeiten, die sich ganz innerhalb der Grenzen der deutschen Sprache bewegen und die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf sich ziehen sollte. Damit griffen sie die bisherigen Vorstellungen der deutschen Liturgiesprache auf und erweiterten sie um zeitgenössische Aspekte wie Inklusion, Gottes- und Menschenbild. Gleich blieben die Forderungen aus der liturgischen Verwendung der Texte wie Sprachmelodie und Kantillierbarkeit.¹⁴⁸¹

Neu aufgegriffen wurde in der Diskussion das Argument, die Texte sollten „für Assoziationen offen sein“, und die Erkenntnis, dass die deutsche Sprache mehr Bilder und Metaphern benötigte, als die lateinische.¹⁴⁸² Wenn man letzteres auch in der Übertragung hätte umsetzen wollen, wäre eine Erweiterung der deutschen Texte im Vergleich zur lateinischen Vorlage nötig gewesen. Ob dies intendiert war oder sich diese Aussage auf die deutschen Eigenorationen bezog, ist aus den Richtlinien nicht abzulesen. Die zuletzt erwähnten Punkte deuten an, dass man eine künstlerische

¹⁴⁸⁰ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127. Klöckener wies darauf hin, dass zeitgemäßes Beten immer zu Einseitigkeiten führen kann und teilweise auch muss, was eine regelmäßige Überarbeitung der Gebete notwendig macht. Vgl. Klöckener, Zeitgemäßes Beten, 139.

¹⁴⁸¹ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁸² Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127. Eine Offenheit der Gebetstexte für die unterschiedliche Erfahrungswelt „inhomogener“ Gemeinden forderte auch: Haunerland, Eucharistische Gebete, 161f. Diese Offenheit dürfte allerdings nicht zu „unverständlichen Leerformeln“ führen. Vgl. ebd., 163.

Sprache anstrebte, die Raum für eigene Gedanken der Gläubigen ließ. Diese Vorstellung war in der nachkonziliaren Diskussion noch nicht aufgetaucht. Vermutlich ist sie auf die Erfahrungen mit der deutschen Liturgiesprache zurückzuführen. Die Forderung nach einer bildreichen Sprache gab es bereits kurz nach dem Konzil als Teil der Forderung nach einer biblischen Sprachgestalt der liturgischen Gebete. Gleichzeitig war ebenfalls eine Offenheit der liturgischen Sprache gefordert worden, auch wenn dies nicht als „offen für Assoziationen“ beschrieben wurde.

Die Ziele der Richtlinien deuten die Schwierigkeiten an, die sich ergeben, wenn versucht wird, eine liturgische Sprache gut zu gestalten. Einerseits war angedacht, dass sie nicht viel Wissen voraussetzte, aber andererseits über ein gehobenes Niveau verfügte. Das konnte nicht an allen Stellen miteinander zu verbinden sein. Die Arbeitsgruppe III war sich darüber im Klaren, dass nicht alle Vorstellungen in jedem Text verwirklicht werden konnten. Sie wollte vor allem in den Eigentexten eine Vielfalt verwirklicht sehen, die als Alternative zu den übersetzten Texten fungieren sollte, um die Liturgie den konkreten Gemeinden und ihren Feiern anpassen zu können.¹⁴⁸³ Die Richtlinien griffen in diesem Sinne einen Vorschlag auf, der schon zuvor vereinzelt in der Diskussion geäußert worden war: die Möglichkeit einer individuellen Konkretisierung der Gebete. Dabei ging es darum, die im Messbuch enthaltenen Gebetseinladungen durch „variable Konkretionen“ an die aktuelle Situation der Gemeinde anzupassen.¹⁴⁸⁴ Ob dies durch Textbausteine oder freies Formulieren geschehen sollte, wurde nicht beschrieben oder vielleicht bewusst offen gelassen. Zudem waren variierende (feste) Formulierungen für die Schlussformeln der deutschen Eigentexte vorgesehen, um die Aufmerksamkeit der Gemeinde zu erhöhen. Auch die Anreden sollten nicht „stereotyp“ ausfallen, sondern an den Inhalt der Gebete angepasst sein.¹⁴⁸⁵ Anpassung an die Gläubigen blieb also ein wesentliches Ziel.

¹⁴⁸³ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁸⁴ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Pahl, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses, 127. Im Rahmen einiger Entwürfe zeigt Pahl, dass die stereotype Anrede oft nicht von der lateini-

Neben den Richtlinien für die Überarbeitung der Gebete widmete sich die Arbeitsgruppe III auch den Erkenntnissen außertheologischer Wissenschaften, die immer mehr als hilfreiche Unterstützung wahrgenommen wurden. Der Germanist Albrecht Greule trug die Ergebnisse der Linguistik für die liturgische Sprache bei. Mit ihrer Hilfe sollten die theologischen Ansprüche an der kommunikativen Realität der Liturgie überprüft werden.¹⁴⁸⁶ Dabei ging es unter anderem um die Analyse der Bedingungen der immer wieder geforderten Verständlichkeit, für die die liturgische Sprache nur ein Baustein von mehreren war.¹⁴⁸⁷ Aus den Untersuchungen zur Gebetssprache von Elisabeth Hug ergab sich, dass die zu verwendende Sprache für die Liturgie nah an der Umgangssprache sein musste,¹⁴⁸⁸ wie es auch *Comme le prévoit* vorsah. Darüber hinaus brauchte es Anleihen aus der poetischen Sprache.¹⁴⁸⁹ Da Gebet eigentlich gesprochene Sprache sein müsste, wurde die „primär schriftsprachlich[e] deutsch[e] Standard-/Hochsprache“ für die Liturgie als zu „elitär“ abgelehnt.¹⁴⁹⁰ Eine Orientierung an der Alltagssprache war unter diesen Aspekten sinnvoll – sie selbst sollte aber nicht Einzug in die Liturgie halten.¹⁴⁹¹

schen Vorlage kam, sondern im Zuge der Übersetzung der ersten Auflage entstand. Vgl. ebd., 129.

¹⁴⁸⁶ Vgl. Merz, *Linguistische Methoden in der Liturgiewissenschaft*, 1–8. Auf wichtige Literatur, die die Methoden der Linguistik für die Liturgiewissenschaft anwendet, wurde bereits oben verwiesen.

¹⁴⁸⁷ Vgl. Albrecht Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*. Linguistische Gesichtspunkte, in: *Studien und Entwürfe zur Messfeier*, Freiburg 1996, 99–110, hier: 100. Konkret sind im hier vorgelegten Modell vier „Komponenten“ angeführt, die situationsbedingt das Verstehen beeinflussen. In diesem Rahmen können nur die linguistischen Resultate besprochen werden, die direkt die deutsche Sprache der Liturgie betreffen und nicht die die Sprache umgebenden Hintergründe und Voraussetzungen, wie Vorwissen oder Aufmerksamkeit der v.a. hörenden Gemeinde. Vgl. ebd., 103.

¹⁴⁸⁸ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 102. Albrecht Greule bezieht sich hier auf den bereits genannten Titel: Hug, *Reden zu Gott*.

¹⁴⁸⁹ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 102.

¹⁴⁹⁰ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 102.

¹⁴⁹¹ Nachdem die Arbeiten der Studienkommission durch die neue Übersetzerinstruktion zu einem jähen Ende gekommen waren, beurteilte Kranemann die Versuche der Kommission, eine an die Alltagssprache anschlussfähige

Bestätigt wurde aus linguistischer Perspektive die immer wieder gestellte Forderung, liturgische Sprache dürfte keine theologische Fachsprache sein.¹⁴⁹² Greule wies darauf hin, wie wichtig Kohärenz für die Gebetstexte war. Diese könnte durch einen Bezug auf ein gemeinsames („Koreferenz“) oder eng miteinander verbundene Objekte hergestellt werden („Kontiguität“). Je abstrakter die Verbindung werde, desto schwieriger sei es, das Gebet zu verstehen, da immer mehr Wissen vorausgesetzt werden müsse. Zu einfache bzw. direkte Verbindungen standen allerdings in der Gefahr eines schlechten sprachlichen Stils.¹⁴⁹³ Eine Gefahr für die Verständlichkeit war ein Satzbau, der der „durch die Verwaltungs- und Pressesprache vorexerzierte Aufblähung der Satzglieder durch hypotaktische oder parataktische Attribute“ folgte.¹⁴⁹⁴ Diese Analysewerkzeuge scheinen vor allem dazu geeignet, bestehende und neu entworfene Texte zu bewerten oder zu verbessern. Mehr als eine Infinitivkonstruktion oder ein Nebensatz sei im Hörverstehen zu schwer erfassbar. Darüber hinaus waren die im Latein oft vertretenen Partizipialkonstruktionen ganz zu vermeiden, da sie im Deutschen kaum noch gebräuchlich und zu unbestimmt waren.¹⁴⁹⁵ Im Wortschatz erschwerten vor allem Mehrfachkomposita und Abkürzungen das Verständnis, sowie von Verben abgeleitete Substantivierungen, weswegen sie für die Gebetssprache zu vermeiden waren.¹⁴⁹⁶ Für die Verständlichkeit vertretbar sei allerdings die komplexe Satzkonstruktion der Parenthese, da sie u.a. ein gutes Ausdrucksmittel für die wörtliche Rede war.¹⁴⁹⁷ Es war aber darauf zu achten, dass die beiden Klammern in der Konstruk-

Redeweise zu verwenden, als sehr lohnend, weil hier ohne Abgleiten in Banalitäten, Jargon oder ähnliches vermieden wurde, direkt die Alltagssprache zu übernehmen. Man könne einer Sondersprache für die Liturgie kaum ausweichen, da es sich um einen Sonderbereich des Lebens handle. Trotzdem müsse man sich – beispielsweise durch Metaphern – um Verständlichkeit bemühen. Gewisse Begriffe seien nicht zu vermeiden und müssten erlernt werden. Vgl. Kranemann, *Die neue Rolle des Wortes*, 87f.

¹⁴⁹² Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 102.

¹⁴⁹³ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 103f.

¹⁴⁹⁴ Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 105.

¹⁴⁹⁵ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 105.

¹⁴⁹⁶ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 108.

¹⁴⁹⁷ Vgl. Greule, *Zur Sprachgestalt der Orationen*, 105.

tion sich nicht durch ein umfangreiches „Mittelfeld“ zu weit voneinander entfernten.¹⁴⁹⁸ Auch kurze Satzreihen seien möglich.¹⁴⁹⁹

Zwischen dem, was gesagt werden sollte, und dem, was verstanden werden konnte, klaffte eine deutliche Lücke.¹⁵⁰⁰

Das Projekt der Studienkommission erfuhr von vielen deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler(inne)n eine sehr positive Wertung. Noch während die Arbeiten liefen, kommentierte Klemens Richter mit Blick auf die Begleitumstände: „Manche retardierende Weisung ‚von oben‘, die gegen den Grundsatz *Liturgia semper reformanda* steht, könnte damit zusammenhängen, daß nun erkannt wird, welche Konsequenzen die erneuerte Liturgie für das Kirchen- und Gemeindeverständnis hat.“¹⁵⁰¹ Er stellte fest, dass durch die relativ freie Übertragung des Messbuchs in die deutsche Sprache eine „römisch-deutsche Liturgie“ entstanden war. Ihr fehle zur vollständigen Inkulturation eine Beachtung der Situation der Gemeinden. Dafür brauche es andere Texte als nur die durch die Tradition geprägten sowie ein gutes Maß an Gestaltungsspielraum für die jeweilige Feier.¹⁵⁰² Diesen weiteren Schritt der Inkulturation wollte die Studienkommission mit ihrer Arbeit gehen – die römische Kurie aber verhindern. Die Voraussetzungen zum Verständnis der Messbuchtexte wurden von der durchschnittlichen Gottesdienstgemeinde schon lange nicht mehr erfüllt – noch weniger vom Durchschnitt der Katholiken, denen sich beispielsweise der Sinn der Hochgebetstexte kaum erschloss. Daher war es erforderlich zumindest einige Gebete zu formulieren, die den Be-

¹⁴⁹⁸ Vgl. Greule, Zur Sprachgestalt der Orationen, 107.

¹⁴⁹⁹ Vgl. Greule, Zur Sprachgestalt der Orationen, 106.

¹⁵⁰⁰ „Bei all dem drängt sich mir der Eindruck auf, daß sich die Formulierung der Orationen auf einem schmalen Grat bewegt zwischen dem, was die Produzenten in der hebräisch-lateinischen Gebetstradition stehend sagen wollen und dem, was sie unter Berücksichtigung der Verständlichkeitsgebote dem Priester in den Mund legen können.“ Greule, Zur Sprachgestalt der Orationen, 109.

¹⁵⁰¹ Richter, Liturgiereform als Mitte, 73.

¹⁵⁰² Vgl. Richter, Liturgiereform als Mitte, 68–70. Zur theologischen Bedeutung der Inkulturation für die Weltkirche: Meyer, Zur Frage der Inkulturation, 1–31; Hans Bernhard Meyer, Liturgie in lebenden Sprachen, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, Martin Klöckener und Winfried Glade (Hg.), Kevelaer 1986, 331–345.

dürfnissen der Christ(inn)en der Gegenwart entgegenkamen. Denn viele von ihnen waren in einer Art permanentem Katechumenatzustand.¹⁵⁰³ Nur die Tradition zu wahren hielt Richter für einen Weg, mit dem man es sich zu leicht machen wollte und die Sendung der Kirche nicht ausreichend beachtete.¹⁵⁰⁴ Diese Äußerung war gegen die römischen Bestrebungen gerichtet, die Ziele der Studienkommission zu untergraben. Die Regel der Studienkommission, neue Übertragungen dem Hörverstehen einer durchschnittlichen Gemeinde anzupassen, behagte spätestens zur Jahrtausendwende der „römischen Zentrale“ nicht mehr.¹⁵⁰⁵ Letztlich konnten die Arbeiten durch das Erscheinen einer neuen Übersetzerinstruktion nicht zum Abschluss gebracht werden.

4.2.3. Liturgiam authenticam (28. März 2001) – Übersetzung in ein lateinförmiges Deutsch?

Die deutschsprachigen Bischofskonferenzen erfuhren im Januar 1999 von der Entwicklung einer neuen Übersetzerinstruktion, die bereits vor ihrer Veröffentlichung in der Nicht-Rekognoszierung des Kindertaufrituale Anwendung fand. Trotz der darauffolgenden beschleunigten Fertigstellung der Übertragung der Amtsgebete kam es nicht zu einer dritten Auflage des deutschen Messbuchs. Die Bereitschaft zu einer freien Übersetzung und Inkulturation für den deutschen Sprachraum, auf die die Arbeitsgruppen gebaut hatten, war während der Arbeit der Studienkommission aus den römischen Kongregationen zusammen mit den damals Verantwortlichen, auch unter den deutschen Bischöfen, verschwun-

¹⁵⁰³ Vgl. Richter, Liturgiereform als Mitte, 72.

¹⁵⁰⁴ Vgl. Richter, Liturgiereform als Mitte, 73.

¹⁵⁰⁵ Vgl. Stock, Orationen übersetzen, 420f. Zu den theologischen Spannungen, die bereits Anfang der 1990er Jahre deutlich waren, siehe: Johann Baptist Metz, Das Konzil – „Der Anfang eines Anfangs“?, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Klemens Richter (Hg.), Mainz 1991, 11–24. Johann Baptist Metz erörterte in dem Beitrag vor allem verschiedene kirchliche Strömungen und ihre prinzipielle Bereitschaft, die Konzilsbeschlüsse umzusetzen. Zudem zeigte er notwendige Weiterentwicklungen auf.

den.¹⁵⁰⁶ Schon vor der Einsetzung der Studienkommission war eine deutliche Veränderung des Klimas spürbar geworden: Rom zog – teils entgegen der Konzilsbeschlüsse – immer mehr Zuständigkeiten an sich und gestattet sie nicht wie von SC 22 und 36 vorgesehen den ortskirchlichen Autoritäten. Diese Tendenz hatte sich auch im CIC von 1983 gezeigt.¹⁵⁰⁷ In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre verschlechterten sich die Rahmenbedingungen der Arbeit der Studienkommission weiter, bis schließlich *Liturgiam authenticam* 2001 eine neue, völlig andere rechtliche und theologische Grundlage für die Erstellung der volkssprachlichen Messbuchausgaben legte.¹⁵⁰⁸ Die Reflexion der Übersetzungsarbeiten der ersten Auflage hat gezeigt, dass man keineswegs bestrebt war, besonders moderne Texte zu schaffen, sondern sich eher an einer traditionellen Ausdrucksweise orientiert hatte. Das lässt die Vermutung zu, dass *Liturgiam authenticam* sich vor allem gegen die zur Jahrtausendwende in Entstehung befindlichen Messbuchübertragungen mehrerer Sprachgebiete richtete und nicht nur gegen die vorangegangene Praxis.

Da die Debatte der Nachkonzilszeit die wesentlichen Argumente der Sprachdiskussion schon genannt hat und nach der Jahrtausendwende kaum neue Aspekte hinzukamen, wird hier nach einer kurzen Einführung zu LA und ihrer Beurteilung in der Theologie der Stand der Diskussion um die Sprache der Liturgie unter den veränderten Bedingungen anhand der Debatte um das Beerdigungsrituale exemplarisch dargestellt. Für die kirchlichen und

¹⁵⁰⁶ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 34. Diese Abkehr von den Übersetzungsprinzipien von 1969 hatte sich in Rom bereits in den 1990er Jahren angedeutet, war aber vom deutschen Sprachraum nicht aufgenommen worden. Ein weiteres Problem der Studienkommission war die große und damit langwierige Anlage des Projektes. Vgl. ebd., 34f.

¹⁵⁰⁷ Vgl. Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform, 88f; Kaczynski, Theologischer Kommentar zu SC, 208; Nikolasch, Das liturgische Recht, 157–159; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 17. Zur Situation davor vgl. Heribert Schmitz, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. Sichtung und Wertung, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 146 (1977) 381–419. Details zur Rezeption von SC im CIC 1983 siehe oben im Kapitel „2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“.

¹⁵⁰⁸ Vgl. Bärsch, Messbuchreform, 158; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 17.

gesellschaftlichen Begleitumstände wird auf die Literatur verwiesen.¹⁵⁰⁹

Kurz nach Beginn der Arbeiten der Studienkommission begann auf römischer Ebene die Arbeit an einer dritten Auflage des *Missale Romanum*. Am 19. März 1991 wurde die Erarbeitung der *Editio tertia* angekündigt.¹⁵¹⁰ Sie erschien 2002. Anfangs schien es, als ob die Erfahrungen der Ortskirchen in diese Arbeit einfließen könnten. Man war sich einig über die „Notwendigkeit neuer, aus dem heutigen Frömmigkeits- und Sprachempfinden heraus formulierter Gebete“ und eine Verbesserung des *Ordo Missae*.¹⁵¹¹ Allen gemeinsam war auch die Erkenntnis, dass der bisherige Erfolg des Messbuchs nur durch Überarbeitung und Ergänzung desselben zu erhalten war, damit „es tatsächlich eine Quelle echten Gebets der Gläubigen“ bleib.¹⁵¹² Reformfreundliche Liturgiewissenschaftler sahen die einzuschlagende Richtung in der Flexibilität, die die *Richtlinien für Meßfeiern in kleinen Gemeinschaften* oder das *Direktorium für Kindermessen* andeuteten. Mit ähnlichen Freigaben hätte man alle liturgischen Feiern an die konkrete Situation anpassen können.¹⁵¹³ Denn Ritusvereinfachungen und Textanpassungen waren nötig, um den gegenwärtigen Menschen „in ihrer Aufnahmefähigkeit“ entgegenzukommen.¹⁵¹⁴ Ohne eine sol-

¹⁵⁰⁹ Eine präzise Beschreibung der Situation zur Jahrtausendwende findet sich z.B. bei: Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1999; Arno Schilson, *Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: *Liturgiereformen*, Bd. 2, Münster 2002, 965–1002.

¹⁵¹⁰ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 26f. „Vom 21. bis 24. Januar 1992 trafen sich dann auf Einladung der Kongregation [für den Gottesdienst und das Sakramentenrecht, *Anm. d. Verf.*] Fachleute aus dem deutschen, dem englischen und dem französischen Sprachgebiet mit den Verantwortlichen und weiteren Mitarbeitern der Kongregation zu einem Austausch, bei dem sich eine große Übereinstimmung sowohl in den inhaltlichen wie in den zeitlichen Vorstellungen einer Revision zwischen den Sprachgebieten zeigte (...)“

¹⁵¹¹ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27.

¹⁵¹² Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27.

¹⁵¹³ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27; Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 141f.

¹⁵¹⁴ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27.

che Anpassung wuchs die Spannung des Messbuchs zu seiner stetig in Veränderung befindlichen Umgebung. Dies konnte zu einer Distanz zu den Gläubigen führen.¹⁵¹⁵ Besonders wegen der Sprachentwicklung sollte etwa jedes Vierteljahrhundert eine Revision des Messbuchs erscheinen und in der Zwischenzeit Raum für individuelle Anpassungen sein,¹⁵¹⁶ „ohne daß dadurch das Meßbuch selbst in seiner Verbindlichkeit und Autorität preisgegeben würde.“¹⁵¹⁷ Damit wurden die Ideen des freien Formulierens für eine dynamische Entwicklung der Liturgie aus den Anfängen der 1970er Jahren wieder aufgegriffen, die von römischer Seite keine Zustimmung erfuhren.¹⁵¹⁸

Liturgiam authenticam

Im März 2000 wurde eine neue Einführung ins römische Messbuch (Grundordnung des römischen Messbuchs – GORM) veröffentlicht, die eine Änderung der Vorgaben für die Liturgie und ihre Texte erahnen ließ. Für Übersetzungen der liturgischen Texte fordert sie, dass „der Sinn des lateinischen Originaltextes vollständig und treu wiedergegeben wird“¹⁵¹⁹ – ihre Vorgängerin, die Allgemeine Einführung ins Römische Messbuch (AEM), hatte hierzu keine Weisung enthalten.

Am 28. März 2001 erschien die neue Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam*. Sie hob in LA 19 hervor, dass der liturgische Text, wie auch die Heilige Schrift, „Wahrheiten aus[drückt], welche die Grenzen von Zeit und Ort überschreiten“ („*veritates exprimunt, quae temporis ac loci fines exsuperant*“) und nicht dazu da ist, „die innere Verfassung der Gläubigen widerzuspiegeln“ („*speculum interioris dispositionis fidelium*“). Damit wurde das liturgische Gebet nicht mehr auf das Ziel der tätigen Teilnah-

¹⁵¹⁵ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 27f. Nagel nannte hier als Beispiel das Entdecken der Notwendigkeit einer inklusiven Sprache. Vgl. ebd., 28; ebenso: Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 139.

¹⁵¹⁶ Vgl. Nagel, *Missale semper reformandum?*, 28. Nagel sprach hier konkret von „Studientexten“ und Ritusvereinfachungen. Das Anliegen einer regelmäßigen Überarbeitung des Messbuchs nach 30 Jahren erwähnte auch: Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*, 139.

¹⁵¹⁷ Nagel, *Missale semper reformandum?*, 28.

¹⁵¹⁸ Siehe Kapitel „3.4.3. Praxisorientierte Überlegungen zur Sprache“.

¹⁵¹⁹ GORM 392.

me hin ausgerichtet, sondern vorrangig als Mittel zur Abbildung der „Wahrheit“ definiert. Das stellt eine grundsätzlich andere Annäherung an die Liturgie dar, als sie *Sacrosanctum Concilium* nahelegte, auch wenn es die gleiche Wertschätzung für das Wort Gottes und die betende Antwort darauf enthält. Entsprechend nennt die Instruktion die Übersetzung liturgischer Texte „*translatio*“ (LA 2) und nicht wie beispielsweise die erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution *Inter Oecumenici* „*interpretatio popularis*“ (IO 40a/DEL 238), die man als Realisierung der Inkulturation durch den liturgischen Text verstehen konnte. Genau aus diesem Grund grenzt sich LA 2 in einer Fußnote von einem solchen Sprachgebrauch ab, da es keinerlei Interpretation in der Übersetzung wünscht. Die neue Übersetzerinstruktion unterscheidet sich mit dieser Erläuterung ausdrücklich vom gesamten Verständnis der Übersetzung aller vorhergehenden Dokumente, einschließlich der Liturgiekonstitution. Diese Grundeinstellung spiegelt sich in den Vorgaben zur Übersetzung der liturgischen Texte: Ziel ist in erster Linie die Bewahrung der Tradition. Deswegen sind die Gebete „getreu und genau zu übertragen“ („*fideliter et accurate reddendi*“) (LA 20). Bisher war nur für sakramentale und eucharistische Formeln „*integre et fideliter*“ gefordert worden (DEL 1232). *Liturgiam authenticam* scheint die für diesen Bereich gedachten Vorgaben nun auf die gesamten liturgischen Texte anwenden und verschärfen zu wollen.

LA 20 erlaubt als behutsame Anpassung an den Stil der Volkssprache nur, dass die Anordnung der Wörter und der Satzbau so geändert werden, dass „ein flüssiger und dem Rhythmus des Gemeindegebets angepasster volkssprachlicher Text entsteht“.¹⁵²⁰ Als oberstes Prinzip erscheint, dass „der Originaltext, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen“¹⁵²¹ wird. Inwieweit das „soweit möglich“ („*quantum fieri potest*“) eine für die Verständlichkeit der Texte ausreichende Begrenzung bedeutet, konnte die Praxis noch nicht zeigen. Gleiches gilt für die Bestim-

¹⁵²⁰ „ad textum popularem profluentem et orationis popularis cursui idoneum exarandum“ (LA 20).

¹⁵²¹ „textus vero originalis seu primigenius oportet ut, quantum fieri potest, integerrime et peraccurate transferatur“ (LA 20).

mung „ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft“. ¹⁵²² Haunerland wies 2005 auf diese Formulierungen der Instruktion hin und interpretierte sie als Einschränkung. Vor allem ginge es darum, in der lateinischen Vorlage nicht vorkommende Ausdrücke aus den Übersetzungen von 1975 auszumerzen. ¹⁵²³ Im Laufe der Übersetzungsarbeit erkannte er, dass es den „römischen Behörden“ doch mehr um die Wörtlichkeit bis hinein in die Satzstellung ging. ¹⁵²⁴

Der Liturgiewissenschaftler Ewald Volgger sah in LA den Grundsatz, dass der Wortschatz (!) „für den gewöhnlichen Menschen einfach und verständlich“ sein soll. ¹⁵²⁵ Inwieweit das zu verständlichen Texten führen kann, bleibt offen.

LA 27 ermutigt ausdrücklich dazu, ungewohnte, im Sinne von „überholte“, Ausdrücke für die liturgische Sprache zu verwenden, um so einen „sakralen Stil“ („*stylum sacrum*“) zu bilden. Ziel ist dabei eine einprägsame Sprache, die für den heiligen Bereich reserviert scheint. Auch die Eigenart biblischer Ausdrucksweisen soll erhalten bleiben. Beides soll dazu dienen, den Überarbeitungsbedarf der liturgischen Texte zu senken (LA 27). *Comme le prévoit* hatte noch genau gegensätzlich argumentiert. Es rechnete zwar damit, dass sich eine liturgische Sprache entwickeln würde, forderte diese Entwicklung aber nicht ein und legte darauf Wert, dass eine solche Sprache möglichst nah an der Umgangssprache war und nicht „seltene Worte“ verwendete (DEL 1218).

Die knappe Ausdrucksweise des römischen Ritus und die lateinischen Stilmittel sollen in der Übersetzung möglichst erhalten wer-

¹⁵²² „nullis scilicet interpositis omissionibus vel additamentis, quoad argumentum rerum“ (LA 20).

¹⁵²³ Vgl. Winfried Haunerland, Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Messbuchs, in: Gd 39 (2005) 153–156, hier: 154.

¹⁵²⁴ Vgl. Winfried Haunerland, Katholisch und deutsch. Zur volkssprachlichen Liturgie in der Gegenwart, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 99–111, hier: 105; Klöckener, Auf der Suche, 229.

¹⁵²⁵ Vgl. Ewald Volgger, Liturgiesprache, die sich wandelt, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 112–124, hier: 117. Teile des Beitrags wurden zuerst veröffentlicht in: ders., Glaubenssprache die sich wandelt. Exemplarisch aufgezeigt an der Liturgie, in: Brixener Theologisches Forum. Beiheft 113 (2002) 33–51.

den (LA 57). Es geht also darum, eine Kultsprache zu schaffen, die nicht den Anspruch einer Zeitgemäßheit erhebt, sondern sich vielmehr als außerhalb der zeitlichen Anforderungen begreift. Haunerland bemerkte dazu, dass man noch genauer untersuchen müsse, wie eine solche „deutsche Sakralsprache“ aussehen und „wieweit diese durch Semantik, Syntax und Textkohärenz gekennzeichnet“ sein könne.¹⁵²⁶ Als Beschränkung dafür sah er die bereits gewohnten Texte, die „nicht ohne gewichtigen Grund“ geändert werden durften (LA 64/74) – was er auch auf die von der Instruktion dafür nicht ausdrücklich vorgesehen Orationen anwenden wollte.¹⁵²⁷ Der Liturgiewissenschaftler Stephan Wahle interpretierte das Anliegen einer Kultsprache als „Anlehnung an die lateinische Tradition“ und Bestreben zur „größtmöglichen Einheitlichkeit“. Es sollte der Einheit im römischen Ritus dienen und seine „kulturprägende Kraft“ stärken.¹⁵²⁸ Anliegen, die nur als der Liturgiekonstitution entgegengesetzt beschrieben werden können. Zudem war die Fixierung der Übersetzerinstruktion auf die lateinische Sprache weder theologisch noch sprachlich von Nutzen für eine Weiterentwicklung der Liturgie.¹⁵²⁹

Von der angestrebten „volkstümlichen Sakralsprache“ („*lingua sacra vulgaris*“) erhofft sich die Instruktion eine Beeinflussung der Umgangssprache (LA 47), weswegen eine umgekehrte Anpassung ihr wohl nicht notwendig scheint. Wörtlich spricht der Artikel davon, dass eine Abweichung der liturgischen von der alltäglichen Sprache möglich ist. Die Ausführungen legen aber nahe, dass ein Unterschied von der Alltagssprache nicht nur möglich, sondern angestrebt ist. Trotzdem wünscht LA 25, dass die Wortwahl auch für weniger gebildete Gläubige verständlich ist. Ob das mit der gleichzeitig angestrebten genauen, würdevollen und schönen Abbildung der Lehrinhalte zu vereinbaren ist, muss offenblei-

¹⁵²⁶ Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 155.

¹⁵²⁷ Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 153–156.

¹⁵²⁸ Vgl. Stephan Wahle, Liturgiesprache im Wandel der Zeit. Eine Einführung aus historischer Perspektive, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 74–88, hier: 85f.

¹⁵²⁹ Vgl. Benedikt Kranemann, Sprache, Sprachqualität und Sprachfähigkeit in der Liturgie, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 89–98, hier: 90.

ben. Haunerland interpretierte diese Aussage aber als grundsätzlichen Willen der Instruktion zur Verständlichkeit.¹⁵³⁰ Die Verwendung des Textes als Qualitätsmaßstab (DEL 1213), wie es *Comme le prévoit* vorgesehen hatte, und das daraus folgend angestrebte Sprachniveau der gehobenen Umgangssprache (DEL 1214), die der Sprache der „Gesamtheit der Gläubigen“ („*majorité des fideles*“) entspricht, ist hier also für die Liturgie nicht intendiert. Haunerland sah allerdings die Bestimmungen eines flüssigen Textrhythmus (LA 20) als praktisches Kriterium.¹⁵³¹ Darüber hinaus setze LA 59f das „Mindestziel“ einer sprech-/singbaren und hörend-mitvollziehbaren Textgestaltung.¹⁵³² Solche Interpretationen entsprangen wohl dem Wunsch, eine Umsetzung der Instruktion für realisierbar halten zu wollen.

Resümee

Es scheint der Instruktion vor allem um die Würde und Abgrenzung der liturgischen Sprache zu gehen und nicht wie ihrer Vorgängerin darum, dass eine würdevolle Sprache für die Gläubigen gut verständlich ist. Daher war es nur logisch, dass die neue Übersetzerinstruktion ausdrücklich die vorhergehenden Regelungen ersetzen und nicht nur ergänzen will.¹⁵³³

Die Übersetzung wird als Weg zur Erhaltung eines wertvollen Schatzes und Bewahrung der Tradition profiliert. Dementsprechend ist die Richtschnur der Übersetzung vor allem die Ausgangssprache Latein, das sprachlich-theologische Gesamtkunstwerk der liturgischen Gebete soll so wenig wie möglich verändert werden. Für die Instruktion ist klar: Die Übersetzung transportiert einen theologischen Mehrwert, weil sie die Wahrheit am zuverlässigsten ausdrückt. Entsprechend hat sie kein Interesse an einer aus der Volkssprache erwachsenen deutschen liturgischen Sprache, wie sie die Studienkommission anstrebte weiterzuentwickeln. Sie

¹⁵³⁰ Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 155. Haunerland mahnte, dass diese nicht in die Trivialität ableiten dürfte und führte dafür das zeitgenössische Kriterium an, dass die Texte beim ersten wie auch mehrmaligem Hören und bei der Meditation einen (tieferen) Sinn entfalten sollen.

¹⁵³¹ Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 155.

¹⁵³² Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 156.

¹⁵³³ Mit Ausnahme der Instruktion *Varietates legitimae* (LA 8).

setzte ein lateinförmiges kultisches Deutsch als Ideal der Übersetzung.

Das Ziel der tätigen Teilnahme findet nur einmal Erwähnung in der Instruktion, in der Zusammenfassung der Ziele des Zweiten Vatikanums (LA 1). Für die Argumentation, welche Ausdrucksweise zu wählen ist, sind die Gläubigen nur interessant, sofern es darum geht, ihnen die Texte einzuprägen – nicht sie für sie verständlich zu machen. Letztlich werden sie also als Objekte und nicht als Träger der Feier behandelt.

Liturgie wird hier als grundsätzlich vom Alltag abgegrenzter Bereich gesehen und profiliert. Das steht im Gegensatz zur vorherigen Sichtweise der Feier als Fortführung und Erhebung des Alltags bzw. des Lebens der Gläubigen zu Gott. Man könnte in diesen Vorstellungen sogar ein Wiederaufleben der mit dem Konzil abgelegten Auffassung von der Kirche als *Societas perfecta* sehen.

Strukturelle Konsequenzen

Neben den theologischen Grundlagen änderte sich mit der neuen Übersetzerinstruktion auch die institutionelle Seite der Reformen. Kritisiert wurde dabei vor allem die Umstrukturierung der Entscheidungsprozesse, die *Liturgiam authenticam* vornahm. So sind nach LA 71 nicht mehr die Bischöfe desselben Sprachgebiets für die Approbation der liturgischen Bücher in ihrer Sprache zuständig, sondern die für das entsprechende Territorium verantwortlichen Bischofskonferenzen,¹⁵³⁴ auch wenn die Mehrheit zu einem anderen Sprachgebiet gehört – was bei mehrsprachigen Ländern und Sprachminderheiten absurde Situationen zur Folge haben kann.¹⁵³⁵ Diese Fragmentierung der Ortskirchen führt letztlich zu einer der Ekklesiologie von SC entgegengesetzten Schwächung dieser Instanzen.¹⁵³⁶ *Liturgiam authenticam* machte deutlich, dass die Kongregation die Einheitlichkeit der liturgischen Bücher als wichtiges Element für die Einheit im römischen Ritus und der

¹⁵³⁴ Beispielsweise wäre demnach die italienische Bischofskonferenz für die deutschsprachigen Gebiete in Norditalien verantwortlich.

¹⁵³⁵ Vgl. Hauerland, Messbuchreformen, 36f; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 19. Für die Ritualien zu Kindertaufe und Begräbnis, die nach LA erschienen, wurden diese Bestimmungen allerdings nicht befolgt.

¹⁵³⁶ Zur Ekklesiologie von SC vgl. das Kapitel „2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“.

Kirche sieht. Dies war der vorläufige Höhepunkt einer Entwicklung, in der sich die Leitung der Kirche gegen die in SC 36,4 festgelegten Kompetenzen der Bischofkonferenzen entschied, „sich selbst verstärkt in den Übersetzungsprozess einzubringen“ und auf die Wörtlichkeit der Übersetzung wertzulegen.¹⁵³⁷ Damit ist die Inkulturation der Liturgie letztlich kaum möglich. LA sieht für Sprachgebiete, die mehrere Bischofskonferenzen umfassen, zudem die Einsetzung von Koordinierungskommissionen für die Übersetzungsarbeit vor. Diese werden von der Kongregation für Gottesdienst und Sakramentenordnung eingerichtet (LA 92f),¹⁵³⁸ also nicht von der Ortskirche, sondern zentralistisch in Rom festgelegt. Seit 2004 war dementsprechend für das deutsche Sprachgebiet die bischöfliche Kommission „Ecclesia celebrans“¹⁵³⁹ mit der Übersetzung liturgischer Bücher betraut. Die IAG wurde aufgelöst und die übriggebliebenen Koordinationsaufgaben vom „Forum Liturgie der Bischofskonferenzen und Bischöfe im deutschen Sprachgebiet“ (FLD) übernommen.¹⁵⁴⁰ Als Konsequenz der neuen Strukturen und der sie begleitenden Regeln ist bei der Übersetzung deutlich mehr persönliche Beteiligung von den Bischöfen notwendig. Zudem hat der Apostolische Stuhl durch die Besetzung der Kommissionen und die Rekognoszierung größere Einflussmöglichkeiten auf die Arbeit und ihre Ergebnisse.¹⁵⁴¹ Von einem eigenen Entscheidungsrecht der Ortskirche kann in diesem Sinne kaum noch gesprochen werden.

Ecclesia celebrans sah für die dritte Auflage des deutschen Messbuchs ihre Aufgabe vor allem in der Überprüfung der bisherigen

¹⁵³⁷ Vgl. Haunerland, Erneuerung der Liturgie, 111; Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 19.

¹⁵³⁸ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 36f. Dies geschah für das deutsche Sprachgebiet am 10. Februar 2004 mit der Errichtung der Kommission „Ecclesia celebrans“.

¹⁵³⁹ Zur Zusammensetzung, Arbeitsweise und -aufteilung der neuen Kommission vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 37f.

¹⁵⁴⁰ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 38.

¹⁵⁴¹ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 38–40. Haunerland sah vor allem letzteres als mögliches Hemmnis in die Arbeitsinvestition für eine gute Übersetzung. „Faktisch dürfte die Kongregation für sich also die Kompetenz-Kompetenz in Anspruch nehmen und von hierher in allen Punkten, die ihr wichtig sind, sich die letzte Entscheidung vorbehalten.“ Ebd., 42.

Übersetzungen nach den Prinzipien der neuen Übersetzerinstruktion sowie der heutigen Sprach- und Theologieanforderungen. Sie wollte weiter auf eine gute Sprache in der Liturgie hinarbeiten.¹⁵⁴² Im Gegensatz zur Arbeit der Studienkommission war hier aber der Auftrag einer neuen Übersetzung der 2002 erschienenen *Editio tertia* gestellt worden. Die neue Kommission wollte durch das Einbeziehen der früheren Ergebnisse sicherstellen, dass die neue Ausgabe ein Fortschritt – eine Verbesserung der Texte – werden könnte.¹⁵⁴³ Interessant ist, dass der damalige Kölner Erzbischof Kardinal Joachim Meisner als Präsident der Kommission *Ecclesia celebrans* davon sprach, die Sprache des Messbuchs zu aktualisieren, obwohl die Übersetzerinstruktion deutlich eine Wertschätzung für eine unzeitgemäße Ausdruckweise erkennen ließ.¹⁵⁴⁴ Er ging zudem davon aus, nur das neu zu übersetzen, was bisher in der Form noch nicht übersetzt worden war – also die Auslassungen zu korrigieren – und was bei der Durchsicht Verbesserungsbedarf aufweisen würde.¹⁵⁴⁵ Von einer grundlegenden Neuübersetzung des gesamten Bestandes des Messbuchs für das deutsche Sprachgebiet war also keine Rede. Eine Vision, wie eine liturgi-

¹⁵⁴² Vgl. Joachim Meisner, Der Auftrag: Übersetzung und Revision, in: Gd 39 (2005) 89–92, hier: 89–92.

¹⁵⁴³ Vgl. Meisner, Der Auftrag, 89. Zum Scheitern dieses Versuchs vgl. Benedikt Kranemann, Das neue deutschsprachige Messbuch lässt auf sich warten. Ohne nähere zeitliche Perspektive, in: HerKorr 68 (2014) 74–79.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Meisner, Der Auftrag, 91. Meisner wörtlich: „Darüber hinaus verlangt eine lebendige Sprache im Laufe der Jahre Korrekturen, weil der Sprachgebrauch sich verändert hat und das, was einmal modern klang, längst sein Haltbarkeitsdatum überschritten hat und für viele Mitfeiernden nur noch alttümlich klingt. So müssen wir damit rechnen, dass manche Formulierungen, die einmal aktuell und lebensnah klangen, mittlerweile eine Patina angesetzt haben und deshalb für die Liturgie weniger geeignet erscheinen.“ (Ebd.) Dagegen die Instruktion: „Wenn aber Wörter und Ausdrücke bisweilen in liturgischen Texten verwendet werden können, die von der gewohnten und alltäglichen Redeweise abweichen, führt das nicht selten dazu, dass Texte tatsächlich leichter im Gedächtnis behalten werden und sich als wirksamer erweisen, um übernatürliche Dinge auszudrücken. (...) Ebenso kann es geschehen, dass eine bestimmte Ausdrucksweise, die in der Umgangssprache eher als überholt gilt, im liturgischen Kontext weiterhin bewahrt wird.“ (LA 27)

¹⁵⁴⁵ Vgl. Meisner, Der Auftrag, 92.

sche Sprache aussehen könnte, die der neuen Übersetzerinstruktion gerecht wird, entwarf Meisner nicht.

Haunerland sah eine „texttreue“, qualitätvolle und verständliche Sprache von der Instruktion gefordert, konnte aber auch keine genaueren Kriterien zum Erreichen dieses Ideals angeben. Er verwies darauf, dass die entsprechende Redeweise im Laufe der Kommissionsarbeit zu entwickeln war.¹⁵⁴⁶ Haunerland hoffte also, das Prinzip der tätigen Teilnahme mit den Vorstellungen der Instruktion *Liturgiam authenticam* in der konkreten Übersetzung zusammenbringen zu können.

Bewertung der Instruktion

Die Übersetzerinstruktion erfuhr vielerorts ein vernichtendes Urteil unter den Liturgiewissenschaftler(inne)n: Sie wurde als „Hohn“ der nachkonziliaren Liturgiereform und „Entmachtung der Bischofskonferenzen“ beschrieben.¹⁵⁴⁷ Was daran eine „ordnungsgemäßen Ausführung“ der Liturgiekonstitution war, konnte anhand „der eklatanten Abweichungen vom Willen der Konzilsväter“ nicht nachvollzogen werden.¹⁵⁴⁸ Vor allem fehlte es der Instruktion an Bereitschaft für die Inkulturation und einer der Ekklesiologie der Liturgiekonstitution entsprechenden Organisation der Übersetzungsarbeit.¹⁵⁴⁹ Die Praktikabilität der Richtlinien wurde immer wieder bezweifelt,¹⁵⁵⁰ da durch sie ein gänzlich neuer Ansatz der Übersetzung nötig wurde. Nicht nur die Art der Übersetzung, auch die Organisation der Arbeit erlebte mit dieser Instruktion einen „Paradigmenwechsel“.¹⁵⁵¹ War 1969 noch davon die Rede gewesen, dass eine wörtliche Übersetzung nicht ausreichte und Neuschöpfungen entwickelt werden mussten, wurde nun mit *Liturgiam authenticam* die Wörtlichkeit zum Prinzip der Überset-

¹⁵⁴⁶ Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 156.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar, 111.

¹⁵⁴⁸ Vgl. Kaczynski, Theologischer Kommentar, 111.

¹⁵⁴⁹ Vgl. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie, 19.

¹⁵⁵⁰ „Es dürfte geradezu unmöglich sein, unter Beachtung der in dieser Instruktion dargelegten Kriterien für die Gottesdienstfeier brauchbare volkssprachliche Texte zu schaffen.“ Kaczynski, Theologischer Kommentar, 111.

¹⁵⁵¹ Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 35.

zung.¹⁵⁵² Für den Liturgiewissenschaftler Uwe Michael Lang war die Anweisung zur Übersetzung des „*pro multis*“ mit „für (die) viele(n)“ von 2006 zudem ein deutliches Zeichen, wie der damalige Papst Benedikt XVI. die neue Übersetzerinstruktion verstanden wissen wollte.¹⁵⁵³ Ebenso äußerte sich Helmut Hoping und erläuterte, dass das Prinzip der Texttreue gegen *Comme le prévoit* wieder neu zur Geltung gebracht wurde.¹⁵⁵⁴ Dabei war nicht zu übersehen, dass letzterer im Gegensatz zu Lang darin einen Gewinn sah. Hoping beschrieb die Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit* als „Einschnitt“ in die zuvor geltende wörtliche Übersetzungsvorstellung, die durch *Liturgiam authenticam* wiederhergestellt wor-

¹⁵⁵² Trotzdem wünschte die neue Übersetzerinstruktion auch die Verständlichkeit der Texte, einen flüssigen Sprachrhythmus und die Eignung für die Liturgie. Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 36. „Während die Studienkommission die deutsche Textgestalt vor allem an der deutschen Zielsprache bestimmt sehen wollte, sollen nach den Vorgaben von 2001 die Texte nach Möglichkeit den Satzbau, Wortstellung u.ä. der lateinischen Vorlage wahren.“ (Ebd., 42.) Zu den Prinzipien der Übersetzung vgl. Meisner, Der Auftrag, 89–92; Haunerland, Texttreu und verständlich, 153–156.

¹⁵⁵³ Vgl. Lang, Benedikt XVI. und die Reform der Liturgie, 187. Dazu: Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der Welt (17.11.2006), in: Notitiae 43 (2006) 453–455. Zur Diskussion um die Entscheidung vgl. Albert Gerhards, Wie viel sind viele? Die Diskussion um das „*pro multis*“, in: HerKorr 61 (2007) 79–83. Bruno Kleinheyer stufte anlässlich der Übersetzung der drei neuen Hochgebete die Übersetzung „für euch und für alle“ als deutliche Verbesserung ein, denn 1967 hatte man den römischen Kanon noch mit „für die Vielen“ übersetzt. Die neue Übersetzung sei „dem Sinngehalt entsprechend“ und würde „Offenheit über die Grenzen der Kirche hinaus“ signalisieren. Vgl. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes, 76. Dass dies nicht unwidersprochen bleibt, zeigt die Stellungnahme eines Exegeten schon bei der ersten Übersetzung der Hochgebete als Antwort auf viele Leserbriefe: Werner Stenger, Das für alle vergossene Blut, in: Gd 4 (1970) 45f. Und die weitere Diskussion u.a.: Claus Schedl, Nochmals „für die Vielen“ oder „für alle“?, in: BiLi 54 (1981) 226–228; Fritz Werner, „Theologie“ und „Philologie“: zur Frage der Übersetzung von Mk 14,24. „Für die Vielen“ oder „für alle“?, in: BiLi 54 (1981) 228–230; Wolfgang Beinert, Vatikanische Fahrbahnverengungen? Starb Christus „für viele“ oder „für alle“?, in: StZ 225 (2007) 229–239; Alex Stock, Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch, in: StZ 230 (2012) 807–815.

¹⁵⁵⁴ Vgl. Hoping, Offerimus tibi, Domine, 392f.

den war. Damit sei das Gleichgewicht von dynamischer und formaler Äquivalenz wieder etabliert worden.¹⁵⁵⁵ Dass die neue Wesensbestimmung der Liturgie durch die Liturgiekonstitution auch eine neue Weise des Übersetzens notwendig gemacht hatte, ignorierte Hoping. Lang sah in der Instruktion die logische Konsequenz aus den inzwischen erhobenen Einsprüchen gegen den Gedanken der dynamischen Äquivalenz und die Zurückweisung dieses Prinzips zu Gunsten der formalen Äquivalenz.¹⁵⁵⁶ Aber auch dies harmoniert nicht mit der Wesensbestimmung der Liturgie, wie sie von den Konzilsvätern verabschiedet worden war. LA hält die „Kontextgebundenheit der lateinischen Texte“ für gewichtiger als *Comme le prévoit*. Für die jüngere Übersetzerinstruktion steht die Wörtlichkeit über der Anpassung an die Zielsprache. Dieser „Paradigmenwechsel“ zielt auf „Einheitlichkeit als wichtigstes Mittel zur Einheit“, ein Paradigma, das mit SC ausdrücklich aufgegeben worden war (SC 37).¹⁵⁵⁷

Kritisiert wurde weiter das Verständnis der Instruktion, das nicht mehr die konkrete Gottesdienstgemeinde als Trägerin der Liturgie sieht, sondern die „universelle Kirche“.¹⁵⁵⁸ Gegen die Einheitlichkeit, die LA anstrebt, wurde die Anerkennung der Vielfalt der Ausdruckformen,¹⁵⁵⁹ eine liturgische Sprache, „die sich gerade nicht als latinisierende Übersetzungssprache erweist“, ¹⁵⁶⁰ und die

¹⁵⁵⁵ Vgl. Hoping, *Offerimus tibi, Domine*, 391.

¹⁵⁵⁶ Vgl. Uwe Michael Lang, *Fremdheit und Vertrautheit der Liturgiesprache*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 442–448, hier: 444f.

¹⁵⁵⁷ Vgl. Haunerland, *Der bleibende Anspruch*, 59f. In einem späteren Beitrag betont Haunerland, dass „nicht nur die Texttreue, sondern auch die Verständlichkeit“ zu den Prinzipien von LA gehöre. Übersetzungsschwierigkeiten entstünden eher aus einer einseitigen Anwendung als aus der Instruktion selbst. Ziel sei ein Text, der im Hören zumindest für katholisch geprägte Muttersprachler/innen gut verständlich und ebenso leicht zu sprechen sei. Vgl. ders., *Bessere Texte! Ein Plädoyer angesichts der Übersetzungen von Alex Stock*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 428–434, hier: 430.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Winfried Haunerland, *Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: *LJ 52* (2002) 135–157, hier: 138.

¹⁵⁵⁹ Vgl. Haunerland, *Der Gottesdienst*, 150.

¹⁵⁶⁰ Haunerland, *Der Gottesdienst*, 151.

Beibehaltung der Einheit des Sprachraums gefordert.¹⁵⁶¹ Weiter wurde problematisiert, dass die neuen Vorgaben aufgrund verschiedener Ausgangstexte für Bibel und Liturgie zu Spannungen führen. Zwischen den biblischen Texten (nach dem hebräischen bzw. griechischen Urtext) und den liturgischen Texten (nach der Vulgata) könnten so intertextuelle Bezüge teilweise nicht sichtbar werden.¹⁵⁶²

Klemens Richter beschrieb die Instruktion als „jüngste[n] Vorgang einer Suspendierung konziliarer und nachkonziliarer Beschlüsse durch die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung“. Eine so übermäßige „Zentralisation liturgischen Rechts“ hatte es selbst vor dem Konzil nicht gegeben. Zudem lief die in dem Dokument enthaltene Ablehnung der Inkulturation dem ausdrücklich erklärten Konzilswillen entgegen, wie er sich in *Comme le prévoit* in der Vorschrift zur „freie[n] Übertragung in die jeweilige Kultur“ als Übersetzervorschrift wiedergefunden hatte.¹⁵⁶³ Dies zeigt sich beispielsweise in LA 5, wo praktisch erklärt wird, dass eine Inkulturation der Gebetstexte des römischen Ritus nicht nötig ist, da diese bereits die Traditionen verschiedener Kulturen aufgenommen haben. Weiter erläutert der Abschnitt: „Das Werk der Inkulturation, von dem die Übersetzung in die Volkssprachen einen Teil ausmacht, soll daher nicht gleichsam für einen Weg gehalten werden, um neue Arten oder Familien von Riten einzuführen.“¹⁵⁶⁴ Zwar spricht LA 6 vom „nötigen Fortschritt der Inkulturation“ („*debitam inculturationis progressionem*“), was sich die Instruktion mit ihren dafür entwickelten Übersetzungsvorschriften aber darunter vorstellt, erscheint im Vergleich zum zuvor Praktizierten und zum von *Comme le prévoit* Geforderten eher als ein Rückschritt in der kulturellen Anpassung.

¹⁵⁶¹ Vgl. Haunerland, Der Gottesdienst, 151.

¹⁵⁶² Vgl. Haunerland, Texttreu und verständlich, 154f.

¹⁵⁶³ Vgl. Richter, Die Liturgiekonstitution, 39; Lehmann, Rückblick auf die Liturgiereform, 88. Mehr dazu: Kaczynski, Liturgie in der Weite der Catholica?, 160–188; ders., Angriff auf die Liturgiekonstitution?, 651–666; Ratzinger, Um die Erneuerung der Liturgie, 837–843.

¹⁵⁶⁴ *Opus inculturationis, cuius rei translatio in linguas populares est pars, ideo ne habeatur quasi via ad nova genera vel familias rituum inferendas* (LA 5).

Im Umfeld von *Liturgiam authenticam* nahm der Liturgiewissenschaftler Friedrich Lurz die „Tendenz einer Objektivierung der Liturgie“ wahr. Diese trat einerseits in LA selbst auf, andererseits in der Instruktion „Redemptionis Sacramentum“.¹⁵⁶⁵ Sie erweckten den Anschein, Regeln „restriktiv“ einzuschärfen, und ließen Liturgie als „unantastbare Größe“ erscheinen.¹⁵⁶⁶ Weitere bischöfliche und römische Dokumente enthielten laut Lurz ähnlich gelagerte Äußerungen. Der darin enthaltene Wunsch nach Schärfung des katholischen „Profils“ übersah, dass solche Objektivierung die Gefahr in sich trug, dass die Gebetstexte und mit ihnen die Liturgie unverständlich wurde. Diesem so empfundenen Mangel würde dann mit „paraliturgischen“ Zusätzen und Ersatzriten begegnet. Schließlich könnten sich solche Behelfe verselbständigen und zum Selbstzweck werden, wie die Liturgiegeschichte zeige.¹⁵⁶⁷ Dieser Weg werde das Spektrum der Gottesdienstbesucher/innen noch weiter verengen, also letztlich nur noch einzelne, ganz bestimmte Personengruppen ansprechen.¹⁵⁶⁸ Das Gegenteil wäre aber nötig: dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozess müsste eine innerkirchliche Differenzierung entsprechen, beispielsweise in

¹⁵⁶⁵ Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Redemptionis sacramentum“ über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (25. März 2004).

¹⁵⁶⁶ Vgl. Lurz, Die Katholizität des Gottesdienstes, 104f.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Lurz, Die Katholizität des Gottesdienstes, 104f. So seien auch die Wünsche der Anhänger(inne)n der „traditionalistischen Liturgiepraxis“ keineswegs weniger subjektiv als die der „reformorientierten“ Katholiken. Erstere suchten weder Latein noch Gregorianik, da beides nie abgeschafft worden sei, sondern durch das alte Missale eine „Aura des Unumstößlichen“, um ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Dies (wenn auch mit anderen Mitteln) zu tun, sei allerdings der Vorwurf, den sie den Reformorientierten machen. Vgl. ebd., 106.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Lurz, Die Katholizität des Gottesdienstes, 106. Um möglichst vielen Gläubigen eine tätige Teilnahme zu ermöglichen, reichten theologische Diskurse nicht mehr aus. Es brauche eine (nicht unkritische) Zuhilfenahme der Soziologie. Den daraus gewonnenen Ergebnissen dürfe man nicht alles unterordnen, sondern müsse sie in Übereinstimmung mit dem Evangelium bringen. Dazu gehöre es zu akzeptieren, dass man nicht alle Menschen erreichen könne, ohne jedoch die Getauften aus bestimmten Milieus abzuschreiben. Vgl. ebd., 106–108.

den gottesdienstlichen Angeboten oder seinen Trägern.¹⁵⁶⁹ Nicht zu unterschätzen sei auch die Konkurrenz der anderen Wochenendangebote.¹⁵⁷⁰

4.2.4. Scheitern der Übersetzungsvorstellung: sakrale oder lebensnahe Sprache für die Liturgie?

Nach der Jahrtausendwende wurde verstärkt nach den Voraussetzungen einer verständlichen Sprache der Liturgie – auch für Glaubens-Suchende und Nicht-Glaubende – gefragt. Dabei wurde das Ideal der selbsterklärenden Sprache aus der Zeit nach dem Konzil als unerreichbar eingestuft und von Neuem darauf hingewiesen, dass es vorbereitende und begleitende Bildung zur Liturgie brauche. Die Sprache des Alltags könne nicht ausreichen für den zu transportierenden Inhalt, so eine immer wiederkehrende These. Wenn die Sprache der Liturgie Fragen offen ließ bzw. zum Fragen anregte, sei dies sogar ein Gewinn für die Gemeinde.¹⁵⁷¹ Gefordert wurde in Ergänzung zur traditionsgebundenen Sprache des Gottesdienstes eine eigene Sprache für die Katechumenen, Nichtchristen und Fernstehenden besonders in den Gottesdienstformen, die sie am wahrscheinlichsten besuchen – wie Trauung oder Beerdigung. Dabei wurde darauf Wert gelegt, dass einerseits das Feiergeheimnis beachtet und andererseits die Gottesdienstfeiernden nicht vereinnahmt werden sollten.¹⁵⁷² Insgesamt ist bei vielen Autoren zu beobachten, dass sie mehr Raum und Respekt für das Heilige wünschten.¹⁵⁷³ Weitere Forderungen waren Zeiten der

¹⁵⁶⁹ Vgl. Lurz, Die Katholizität des Gottesdienstes, 108. Träger dürften nicht allein die Territorialgemeinden sein.

¹⁵⁷⁰ Nach Milieus unterschieden finden sich diese bei Michael N. Ebertz, Wochenenddramaturgien in sozialen Milieus, in: Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Kristian Fechtner und Lutz Friedrichs (Hg.), Stuttgart 2008, 14–24.

¹⁵⁷¹ Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 86–88.

¹⁵⁷² Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 88f.

¹⁵⁷³ Vgl. z.B. Godfried Daneels, Blick nach vorne oder Flucht in die Vergangenheit. Wo steht die Liturgie 45 Jahre nach dem Konzil?, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 19–37, hier: 29.

Stille im Gottesdienst,¹⁵⁷⁴ ein Gleichgewicht aus Tradition und Innovation in der liturgischen Sprache und ihren Texten,¹⁵⁷⁵ angemessene Vortragsweise,¹⁵⁷⁶ Ausreizung der Möglichkeiten der volkssprachlichen Liturgie¹⁵⁷⁷ und der Zeichensprache.¹⁵⁷⁸

Begräbnisrituale

Die 2009 erschienene Neuauflage des Begräbnisrituale¹⁵⁷⁹ war das erste liturgische Buch auf der Grundlage der neuen Übersetzerordnung *Liturgiam authenticam*. Viele Priester, auch solche „für die die Benutzung der liturgischen Bücher bisher keine Frage war“, verweigerten den Gebrauch, da sie sich an der Sprache, vor allem an der Aussprechbarkeit – teilweise auch am Inhalt der Gebete und dem Format des Buches störten.¹⁵⁸⁰ Als Reaktion auf diese Probleme erschien beim Deutschen Liturgischen Institut im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe und Bischofskonferenzen 2012 ein Manuale zum Begräbnisrituale.¹⁵⁸¹ Damit war eingetreten, was zuvor – trotz Mängeln und Änderungswünschen – kei-

¹⁵⁷⁴ Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 89f; Stefan Rau, Was sagt unsere Liturgie durch das was nicht gesagt wird? Von den liturgischen Zeichen, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe, Münster 2004, 97–113, hier: 113.

¹⁵⁷⁵ Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 90–92. Kranemann sah zu der Zeit eine Überbetonung der Tradition.

¹⁵⁷⁶ Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 92f.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Kranemann, Die neue Rolle des Wortes, 93f; Haunerland, Der bleibende Anspruch, 59.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Rau, Was sagt unsere Liturgie, 97–113; Daneels, Blick nach vorne, 34.

¹⁵⁷⁹ Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg, Regensburg, Freiburg (Schweiz), Salzburg, Linz 2009.

¹⁵⁸⁰ Vgl. Haunerland, Bessere Texte!, 433. Zur Diskussion um das Buch vgl. z.B. Gerhard Dane, Wer kann heute so beten?, in: Gd 18 (2009) 144f; Benedikt Kranemann, Mangelnde Sensibilität. Das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier, in: HerKorr 64 (2010) 185–189; Haunerland, Texttreu und verständlich, 153–156.

¹⁵⁸¹ Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. d. Schweiz sowie d. Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen u. Lüttich (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, Trier 2012. Zu Entstehung und Zielsetzung des Buches: Winfried Haunerland, Eine Ergänzung für die Pastoral. Zum Manuale „Die kirchliche Begräbnisfeier“, in: Gd 46 (2012) 137–140.

nem liturgischen Buch wiederfahren war. Selbst die Altarausgabe von 1965 wurde mit ihrer latinisierten Ausdrucksweise – freilich unter anderen Vorzeichen – von den Priestern angenommen. Haunerland beschrieb als wesentliches Kriterium eines liturgischen Buches, dass es sich in der gottesdienstlichen Praxis bewähren müsse und nicht nur akademischen oder anderen Ansprüchen genügen.¹⁵⁸² In diesem Sinne kann man von einem Scheitern des Begräbnisrituale und damit auch einem Scheitern der Vorstellungen von *Liturgiam authenticam* sprechen. Die Konsequenzen der neuen Übersetzerinstruktion waren im liturgischen Buch zur Begräbnisfeier „in ihrer ganzen Schärfe“ spürbar geworden.¹⁵⁸³ Der Text sei so nah am Latein übersetzt worden, dass das Ergebnis kein gutes Deutsch sei – so die Hauptkritik.¹⁵⁸⁴ Entsprechend musste das Verhältnis von „Texttreue und Verständlichkeit“ neu geklärt werden, da die Ursache der Probleme vor allem in der Anwendung von *Liturgiam authenticam* zu suchen war.¹⁵⁸⁵ Darüber hinaus war unklar, ob die Anpassungsmöglichkeiten der liturgischen Bücher durch die Instruktion und ihre Anwendung „faktisch suspendiert“ werden durften.¹⁵⁸⁶ Weiter war zu fragen, ob es personell wie ekklesiologisch sinnvoll war, Rom die Letztverantwortung für alle liturgischen Sprachen einzuräumen.¹⁵⁸⁷ In mehreren Sprachgebieten hatte sich gezeigt, dass die Erstellung liturgischer Bücher unter Beachtung der Normen von LA weder zu sprachlich noch inhaltlich guten Ergebnissen führte. Dazu kam ein

¹⁵⁸² Vgl. Haunerland, Messbuchreformen, 42.

¹⁵⁸³ Vgl. Haunerland, Katholisch und deutsch, 105. Eine Analyse der Probleme von Erarbeitung bis *Recognitio* findet sich: ders., Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: LJ 59 (2009) 215–245.

¹⁵⁸⁴ Vgl. Haunerland, Katholisch und deutsch, 105. Haunerland sah dies vor allem in Auswahltexten gegeben, die man wegen ihres für den deutschen Sprachraum unbrauchbar scheinenden Inhaltes bei der Übersetzung wohl vernachlässigt hatte. Zudem hatte man zu sehr versucht, der Gottesdienstkongregation entgegenzukommen, um eine Ablehnung des Buches, wie beim Rituale zur Kindertaufe 1997, zu verhindern. Katalysiert wurde die Kritik durch die zeitgleich laufenden Bemühungen um ein neues Messbuch und die daraus entstehenden berechtigten Ängste. Vgl. ebd., 105–109.

¹⁵⁸⁵ Vgl. Haunerland, Katholisch und deutsch, 106.

¹⁵⁸⁶ Vgl. Haunerland, Katholisch und deutsch, 106f.

¹⁵⁸⁷ Vgl. Haunerland, Katholisch und deutsch, 107f.

Unmut, der aus den Arbeitsprozessen entsprang: In letzter Instanz untergruben scheinbar willkürliche Entscheidungen aus Rom die zuvor sorgfältig erwogenen Kommissionsarbeiten und veränderten sie endgültig.¹⁵⁸⁸

Damit stand die Frage im Raum, ob die Instruktion *Liturgiam authenticam* dem liturgischen Leben der Kirche mehr Schaden als Nutzen brachte. In diesem Rahmen wurden die Anforderungen an die liturgische Sprache neu reflektiert. Es wurde versucht zusammenzufassen, was sie leisten sollte und wie sie unter den veränderten Vorgaben der zweiten Übersetzerinstruktion aussehen konnte.¹⁵⁸⁹ Es entstand ein Bewusstsein dafür, wie eng die Frage der sprachlichen Gestaltung der Liturgie mit der Ekklesiologie und Theologie der Liturgie verwoben war.¹⁵⁹⁰ Es waren aber nicht nur die Fragen der Theorie, die neu aufbrachen, sondern auch die Praxis zeigte, dass eine Sprache, die „weltfern, antiquiert und theologisch problematisch“ klang, weder von den Gemeinden noch den Priestern akzeptiert wurde.¹⁵⁹¹ Aus diesen Erkenntnissen wurde ein dringender Handlungsbedarf erkennbar. Mit Verweis auf die historische Entwicklung der Liturgie argumentierte Wahle, dass die Entscheidung für eine liturgische Sprache wesentlich über die Feier des einzelnen Gottesdienstes hinausging. Sie zeigte, „welches Verhältnis die Kirche zur Welt, der Priester zum Laien, das Heilige zum Profanen, der Einzelne zur Gemeinschaft, die Gegenwart zur Geschichte einnimmt.“¹⁵⁹² Diese Beziehungen sollten also bestimmt und die Sprache der Liturgie entsprechend gestaltet werden.¹⁵⁹³

¹⁵⁸⁸ Vgl. Volgger, *Liturgiesprache*, 120.

¹⁵⁸⁹ Exemplarisch finden sich Beiträge dazu: Kranemann / Wahle (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Benedikt Kranemann / Stephan Wahle, Vorwort, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 8–10, hier: 8.

¹⁵⁹¹ Vgl. Kranemann / Wahle, Vorwort, 9.

¹⁵⁹² Vgl. Wahle, *Liturgiesprache im Wandel der Zeit*, 87.

¹⁵⁹³ Zur Problematik: Andreas Odenthal, *Das bislang Ungesagte in den uralten Worten sagen. Zur „aktiven Sprachkompetenz“ der feiernden Gemeinde*, in: *Liturgie und Sprache. Trierer Sommerakademie 2011*, ders. / Albert Urban (Hg.), Trier 2014, 99–107.

Kirche in der Welt

Um von der Grundausrichtung der Kirche, wie sie das Konzil beschrieben hatte, nicht abrücken zu müssen, hielt man es für notwendig, dass die Feier der Liturgie nicht nur die Abbildung bestimmter Sachverhalte, sondern weiterhin eine lebendige Verbindung zu diesen und die Feier derselben war. Nur so könne man Kirche in der Welt und für die Menschen sein. Die Liturgie sollte in der Spannung zwischen Geschichte und Gegenwart gefeiert werden, um eine Dynamik zu erreichen, die den Menschen etwas über die Glaubensinhalte sagen und eine Beziehung zur Vergangenheit herstellen konnte. Deswegen durfte die Sprache der Liturgie nicht „allein binnenkirchlich“ sein, da sie so selbst unter den Gläubigen schwer verstanden wurde. Man konnte nicht alle „Regeln der Übersetzerkunst“ und Kommunikation ignorieren, wenn es um liturgische Sprache ging,¹⁵⁹⁴ um so eine Kultsprache zu kreieren. Eine Verbindung zur Lebenswelt der Gegenwart und ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen war also unerlässlich. Kranemann betonte den daraus entstehenden fortwährenden Aktualisierungsbedarf der liturgischen Sprache. Dieser ergab sich aus der speziellen ganzheitlichen Kommunikationssituation der Liturgie. Es brauchte „unterschiedliche Glaubensartikulationen“, um die Vielfalt des Glaubens auszudrücken. Das hatte auch Konsequenzen für die Sprachstile, durch die die Liturgie an Profil gewinnen konnte.¹⁵⁹⁵ „Wer hier gleichsam ‚auf Linie bringen‘ möchte, verfehlt die Lebendigkeit des christlichen Gottesdienstes (...).“¹⁵⁹⁶ Dafür mussten immer wieder Neuschöpfungen aus den Volkssprachen den Gebetsschatz bereichern, um der Liturgie verschiedene Anliegen und Ausdrucksweisen zur Verfügung zu stel-

¹⁵⁹⁴ Vgl. Kranemann, Sprache, Sprachqualität, 93.

¹⁵⁹⁵ Vgl. Kranemann, Sprache, Sprachqualität, 91f. Bereits vor dem Scheitern des Begräbnisrituale hatte Kranemann betont, dass es wichtig war, dass die Liturgie verschiedene Sprachstile verwendet – auch und vor allem in der Landessprache. Ein sensibler Gebrauch der Sprache war nötig, um die Feier den Gläubigen zu erschließen. Vgl. ders., Die neue Rolle des Wortes, 83; Ebd., 84–86. So auch: Winfried Haunerland, Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre, in: HfD 56 (2002) 240–248.

¹⁵⁹⁶ Kranemann, Sprache, Sprachqualität, 92.

len. Nur so konnte man unterschiedlichen Gebetssituationen und Personen gerecht werden. Vor allem die Schaffung von Perikopenorationen wurde gewünscht¹⁵⁹⁷ und damit ein Anliegen der 1970er Jahre wieder aufgegriffen. Neben der Verbindung zur Gegenwart war also auch eine sprachliche Vielfalt in den Gebeten nötig, um die Gläubigen ansprechen und beteiligen zu können. In diesem Sinne konnte es *den* liturgischen Sprachstil gar nicht geben. Sprachlich und theologisch kompetent, in „konsequenter Zeitgenossenschaft“ sollte der Glaube für die gegenwärtigen Menschen ausgedrückt werden.¹⁵⁹⁸ Latein als Maßstab der liturgischen Sprache wurde als „Irrweg“ gesehen, der den nachkonziliaren Entwicklungen zuwider lief. Es galt, die vorangegangenen Fortschritte durch eine Anpassung der Sprache der Liturgie an die Gegenwart fortzuführen und sie nicht durch veränderte Maßstäbe abubrechen.¹⁵⁹⁹ Noch stärker als zuvor wurde also eine Weiterentwicklung und Inkulturation der Liturgie als notwendig gesehen. Eine sprachliche Vielfalt, die einem lebendigen Glauben entsprach, war letztlich nur mit immer neuen Neuschöpfungen als Ergänzung des Bestandes zu erreichen. Für Martin Klöckener erschienen zudem einige Gebete des *Missale Romanum* inhaltlich dürftig und die Anreden Gottes monoton. Für eine Weiterentwicklung der lateinischen Liturgie, wie es sie in der Geschichte immer gegeben hatte, musste das lateinische Messbuch diese Impulse in seine Texte integrieren.¹⁶⁰⁰ Es sollte also nicht nur eine Weiterentwicklung der Liturgie in den Ortskirchen geben, diese sollte sich auch auf Feiern der Gesamtkirche auswirken und so zu einem Fortschritt der Feiern der ganzen Kirche führen. Damit wurde die Vorstellung der Inkulturation weiterentwickelt – denn sie sollte sich nicht mehr nur in den einzelnen Ortskirchen, sondern auf die ganze katholische Kirche auswirken. Damit würde die Liturgie wie auch die Ekklesiologie an Dynamik gewinnen und die Zusammenarbeit der einzelnen Glieder der Kirche gestärkt.

¹⁵⁹⁷ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 230f.

¹⁵⁹⁸ Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 94.

¹⁵⁹⁹ Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 94.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 225f. Das war in manchen anderen volkssprachlichen Ausgaben besser gelöst worden.

Neben der Ekklesiologie und dem Leben der Gläubigen sollte auch der Würde der Liturgie entsprochen werden. Dies war für viele durch einen hölzernen latein-förmigen Sprachstil nicht zu erreichen. Nur eine freie Übersetzung sahen sie in der Lage, die „rhetorische Brillanz und theologische Aussage“ des Originals angemessen nachzuahmen.¹⁶⁰¹ Eine wörtliche Übersetzung konnte dies nicht erreichen und schmälerte das sprachliche Niveau der Liturgie, wie es *Comme le prévoit* bereits „sachgerecht“ beschrieben hatte. Klöckener empfand es als wichtig, dass die liturgische Sprache „Werte und künstlerische Schätze“ der Menschen verwendete, an die sie sich richtete. Dazu sollte die Eignung der Gebete für den Vortrag und die tätige Teilnahme beachtet werden, welche bedeutungsvoller als eine wörtliche Übertragung waren. Liturgische Sprache konnte zwar nie ohne Vorwissen verständlich sein, aber ihre Funktion war in erster Linie eine Gemeinschaft ermöglichende. LA hingegen strebte an, dass die liturgische Sprache die Feier vom Alltag und allem Gewöhnlichen abgrenzt.¹⁶⁰² Tätige Teilnahme und Verständlichkeit blieben also in der Liturgiewissenschaft – anders als in der Instruktion – die Leitgedanken für die Gestaltung der liturgischen Sprache. Um den Zielen des Konzils zu entsprechen, empfand man die Regeln der Übersetzerinstruktion nicht als ausreichend bzw. zielführend.¹⁶⁰³ Die Übersetzung liturgischer Texte konnte ohne Umschreibungen oder Anreicherungen der Vorlagen – also letztlich einer Übertragung – zu keinen sinnvollen Ergebnissen von guter Qualität kommen, wie es die erste Ausgabe des deutschen Messbuchs bereits gezeigt hatte.¹⁶⁰⁴ Regelmäßige Revisionen waren unumgänglich, wenn die Liturgie den Kontakt zu den Gläubigen nicht verlieren wollte. Sprache, Kultur, Kirche und Gesellschaft befanden sich unaufhörlich in einer Entwicklung, die im Gebet aufgenommen werden musste. Etwa alle 30 Jahre war diese Arbeit daher notwendig, wie die Erfahrungen nach dem Konzil zeigten.¹⁶⁰⁵ Freies Umformulie-

¹⁶⁰¹ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 226f.

¹⁶⁰² Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 227f.

¹⁶⁰³ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 229.

¹⁶⁰⁴ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 230.

¹⁶⁰⁵ Vgl. Klöckener, *Auf der Suche*, 232.

ren der Gebete, wie es bereits das Kindermessdirektorium erlaubte, war nur für „Sondersituationen und -gruppen“ eine gute Möglichkeit, um die liturgische Sprache angemessen zu gestalten.¹⁶⁰⁶ Eine gute Gestaltung des Messbuchs sollte also im Vordergrund stehen und nicht durch das Sprachtalent der Priester ersetzt werden. Die Weiterentwicklung liturgischer Gebete und Sprache hob Klöckener als entscheidenden Faktor für die Stärkung des Glaubens und eine Entfaltung der Frömmigkeit hervor. Die Einheit der römischen Liturgie sah er gegen die Einschätzung von *Liturgiam authenticam* durch keine sprachliche Gestaltung in Gefahr. Denn die Verbundenheit basiere auf dem Pascha-Mysterium, nicht auf „Satzkonstruktionen“.¹⁶⁰⁷ Entsprechend war eine derart präzise Regelung der Übersetzungsarbeit weder hilfreich noch nötig.

Offene Sprache

Als Gradmesser für die Verständlichkeit der Liturgie wurde vorgeschlagen, zur Textarbeit Menschen hinzuzuziehen, die außerhalb der Kirche standen. Es sei zu fragen, wie die liturgische Sprache auf sie wirke. Dabei konnte es nicht darum gehen, die Sprache der Liturgie für diese Gruppe restlos verständlich zu machen. Man müsste prüfen, was genau auf sie fremd wirke, was die Glaubensbotschaft eher verbarg und wo traditionsbedingte Ausdrücke dem Glaubensgeheimnis angemessen waren.¹⁶⁰⁸ Eine solche Arbeitsweise sollte man als externe oder unabhängige Prüfung wahrnehmen, die vor der sprichwörtlichen Betriebsblindheit schützen sollte. Dem Vorschlag ging es damit ausdrücklich nicht um eine „Banalisierung“ der Liturgie,¹⁶⁰⁹ sondern vielmehr um

¹⁶⁰⁶ Vgl. Klöckener, Auf der Suche, 232f.

¹⁶⁰⁷ Vgl. Klöckener, Auf der Suche, 233f.

¹⁶⁰⁸ Vgl. Kranemann, Sprache, Sprachqualität, 94.

¹⁶⁰⁹ Kranemann warnte davor, durch zu starke Vereinfachung der Sprache die Facetten der biblischen Botschaft auszublenden. Liturgische Sprache sollte für den Menschen von heute zu erschließen sein, wenn sie sich auch nicht immer von selbst erschließen könnte oder sollte. Sie sollte die aktive Teilnahme der Gläubigen einfordern, aber auch Suchenden die Möglichkeit geben etwas vom gefeierten Geheimnis zu verstehen. Die Gebete durften durch verschachtelte Aussagen nicht verkompliziert werden. Kranemann favorisierte eine Sprache, die biblisch geprägt, aber trotzdem allgemein verständlich war. Die Kenntnis der Heiligen Schrift sollte Bedeutungsnuancen hinzufügen, aber nicht die Voraussetzung zum Verstehen des Gebets sein. Die

eine Kommunikationsbereitschaft mit der Umwelt.¹⁶¹⁰ Dies scheint vor dem Hintergrund der Öffentlichkeit eines Gottesdienstes sinnvoll,¹⁶¹¹ wurde aber in der nachkonziliaren Diskussion als unnötig erachtet, da sich die Messfeier an die Gläubigen richtet (SC 9). Der neue Gedankengang ist auf die sich verschärfende Minderheitssituation der Gläubigen zurückzuführen, aber auch darauf, dass bei den Getauften immer weniger Glaubenswissen vorausgesetzt werden konnte. Zudem wollte man die Herausforderung, als Kirche in der Gesellschaft zu wirken, unter den veränderten Umständen der 2000er Jahre neu angehen. Gute Erfahrungen bei gottesdienstlichen Feiern mit Menschen außerhalb der Kirche, auch für Katholiken selbst, ermutigten dazu, diesen Weg für die Messfeier zu beschreiten. Kranemann sah solche Bemühungen auf der „Linie“ von *Sacrosanctum Concilium* im Sinn der tätigen Teilnahme. Wenn man die Liturgie als „Weg zum Glauben“ verstand, musste eine gestufte Teilnahme auch durch die Sprache möglich sein.¹⁶¹² Das setze allerdings eine Kirche voraus, die sich nicht allein auf die Tradition, sondern auf die ihr begegnenden Menschen ausrichte,¹⁶¹³ wie es die Liturgiekonstitution als Ziel formuliert hatte. Dazu gehört ein vielfältiges Glaubensleben ebenso wie eine redliche Auseinandersetzung darüber. Eine weitere Voraussetzung sei die positive Wahrnehmung der umgebenden Umwelt, die im Sinne der „Gastfreundschaft“ als Kommunikationspartner gesehen werden musste, und darüber hinaus eine beständige Bereitschaft zur Weiterentwicklung der Kirche und ihrer Liturgie. All diese Aspekte müssten und könnten in einer zeitgemäßen Sprache zum Tragen kommen, denn die Sprache der Litur-

Gebete sollten mit den Grundbegriffen des menschlichen Lebens und der christlichen Botschaft gestaltet werden. Zugleich war es wichtig, auf das Umfeld des Gebetes in der Feier zu achten, da es beispielsweise durch andere Texte der Liturgie, wie die Lesungen, erschlossen werden könnte. Vgl. Kranemann, *Liturgische Sprache*, 243–246.

¹⁶¹⁰ Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 94f.

¹⁶¹¹ Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 95.

¹⁶¹² Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 94f. Volgger forderte ebenfalls, dass die Liturgie wegen ihrer missionarischen Dimension den Menschen „unmittelbar ansprechen“ müsste. Vgl. Volgger, *Liturgiesprache*, 115.

¹⁶¹³ Vgl. Kranemann, *Sprache, Sprachqualität*, 96f.

gie ist wesentliches Außen- bzw. Abbild der Kirche.¹⁶¹⁴ Mit einer Sprache, wie sie das Begräbnisrituale verwendete, sah man solche Ansprüche nicht zu realisieren – noch weniger als bereits mit den bestehenden, inzwischen als veraltet empfundenen, Texten des Messbuchs. Die neuartige Textgestaltung stand einer Verbindung zur „Außenwelt“ eher diametral entgegen.

Es wurden Texte gewünscht, die der Verwendung, dem Inhalt und zum Gesang angemessen gestaltet waren, denen man nicht anmerkte, dass sie Übersetzungen waren. Sie sollten sich von der Umgangssprache nicht zu sehr abheben, den einzelnen Textsorten der Liturgie entsprechen und für das Hörverstehen, im Unterschied zur Schriftsprache, gestaltet sein. Die Positionierung der Verben am Anfang des Satzes könnte beispielsweise zum Verstehen hinführen.¹⁶¹⁵ Als einer der wenigen favorisierte der Exeget Franz-Josef Ortkemper weiterhin eine Orientierung der Sprache der Liturgie an der Alltagssprache. Sie sollte angemessen, modern und ehrfürchtig sein, wie es in der ersten Fassung des Schweizer Hochgebets gelungen war.¹⁶¹⁶ Die Bischöfe sollten sich mit mehr Eigeninitiative gegen die Bevormundung durch die Kurie bei der Textgestaltung wehren.¹⁶¹⁷ Dem ersten Korintherbrief (1 Kor 14,23–25) entsprechend, sah er es als verpflichtend an, dass auch ein „Ungläubiger“ einige Inhalte des Gottesdienstes verstehen können müsse. Ob dies auch für die Messe galt, blieb offen. Grundsätzlich wünschte er sich eine missionarische Liturgie. Noch wichtiger sei, dass die Liturgie die Feiernden emotional

¹⁶¹⁴ Vgl. Kranemann, Sprache, Sprachqualität, 96f.

¹⁶¹⁵ Vgl. Rudolf Pacik, Liturgie in heutiger Sprache. Einige Kriterien, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg 2013, 435–441, hier: 435–440. Genauere Hinweise oder Umsetzungsbeispiele seiner Vorschläge finden sich in diesem Text nicht. Ob seine Forderungen in der Übersetzungspraxis tatsächlich mit den Vorgaben von LA zusammenzubringen sind, scheint fraglich. Darüber hinaus erinnerte Rudolf Pacik an die Notwendigkeit einer Sprech- und Gesangsausbildung für Gottesdienstvorsteher. Vgl. ebd., 441.

¹⁶¹⁶ Vgl. Ortkemper, Eine liturgische Sprache, 210f. Was er mit den Begriffen angemessen, modern und ehrfürchtig meinte, präzisierete er leider nicht.

¹⁶¹⁷ Vgl. Ortkemper, Eine liturgische Sprache, 214f.

anspreche und sie begeistere.¹⁶¹⁸ Was das genau für die Sprache der Feier hieß, ließ er offen.

Eine weitere Möglichkeit der verständlichen Textgestaltung wurde im zeitgenössischen Bemühen um „Leichte Sprache“ entdeckt, das als eine wertvolle Anregung für die Texte der Liturgie wahrgenommen wurde.¹⁶¹⁹ Es ging unter anderem darum, kurze Sätze und wenig Fremdwörter zu verwenden. Für jeden neuen Gedanken sollte ein neuer Satz verwendet und Unwichtiges weggelassen werden. Man konnte zwar nicht alle Texte der Liturgie in Leichter Sprache gestalten, aber es war wichtig, das Grundanliegen zu realisieren. Der Absender musste sich um die Verständlichkeit seiner Sprache bemühen und diese Aufgabe nicht allein auf den Empfänger abwälzen.¹⁶²⁰

Hauerland beschrieb als Ideal der liturgischen Sprache eine Vielschichtigkeit, wie sie in der Bibel zu finden war. Dort erschloss sich beim ersten Hören zwar ein Sinn, ohne jedoch vollständig zu sein. Erst in der Wiederholung eröffnete sich der ganze Sinn nach und nach.¹⁶²¹ Mit dieser Vorstellung knüpfte der Liturgiewissen-

¹⁶¹⁸ Vgl. Ortkemper, Eine liturgische Sprache, 216.

¹⁶¹⁹ Erste offizielle Richtlinien finden sich bei EU-Institutionen: Europäische Vereinigung der ILSMH (Hg.), Sag es einfach! Europäische Richtlinien für die Erstellung von leicht lesbaren Informationen für Menschen mit geistiger Behinderung für Autoren, Herausgeber, Informationsdienste, Übersetzer und andere interessierte Personen. http://www.webforall.info/wp-content/uploads/2012/12/EURichtlinie_sag_es_einfach.pdf. Dieses Bemühen war allerdings weit über die Zielgruppe der geistig Behinderten hinaus interessant bis hin zu durchschnittlichen Gottesdienstbesuchern, denen dadurch das Verstehen der liturgischen Texte erleichtert würde. – Vorreiterin im deutschen Sprachraum ist die Pastorin Anne Gideon. Die bekannteste Veröffentlichung: Anne Gideon, Raute Martinsen und Jochen Arnold (Hg.), Leicht gesagt! Biblische Lesungen und Gebete zum Kirchenjahr in leichter Sprache (Gemeinsam Gottesdienst gestalten 22) 2. Aufl., Hannover 2017.

¹⁶²⁰ Vgl. Andreas Poschmann, „Und mir fehlt nichts.“. Leichte Sprache – eine Anregung für die Liturgie, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 200–207, hier: 200–207.

¹⁶²¹ Vgl. Hauerland, Katholisch und deutsch, 102. Hauerland beschreibt später als Maßstab für die Komplexität eines Gebetstextes die Häufigkeit seiner Verwendung: je häufiger ein Text verwendet werde, desto ausgefeilter dürfen die Formulierungen sein, wie beispielsweise im Hochgebet, sodass sie sich teilweise erst nach und nach erschließen. Umgekehrt müssten seltener

schaftler an Ideen der 1990er Jahre an. Offen bleibt allerdings, ob die sich vertiefende Erkenntnis der Bibel wirklich durch ihre sprachliche Gestaltung bedingt ist oder ob es sich dabei nicht eher um einen geistlichen Prozess handelt. Daraus würde allerdings folgen, dass eine vielschichtige Sprachgestaltung nicht willentlich durch die Formulierung der Übersetzung zu erreichen ist.

Haunerlands Ziel war es, dass anfanghaft initiierte Gläubige ein erstes Verstehen leisten können. Dafür dürfe der deutsche Text nicht wie ein fremdsprachiger klingen.¹⁶²² Die übersetzten Texte könnten nur ihren Sinn erfüllen, wenn sie anderen volkssprachlichen Texten ähnelten und nicht dem Latein. Nicht zuletzt musste geklärt werden, wie viel Einheitlichkeit um der Einheit willen nötig war und wie viel andere angepasste Ausdrucksmöglichkeiten es brauchte, um die gelebte Einheit zu erhalten.¹⁶²³ Letztlich kam es ihm also auf die Wirkung der Texte auf das Glaubensleben an, die er durch eine lateinförmige Sprachgestaltung gefährdet sah. Der Exeget Dieter Böhler begrüßte hingegen die Anordnung von LA 20 die „Textur des Textes“, also Satzbau, Stil und textimmanente Bezüge, bei der Übersetzung mit wiederzugeben, da sie einen wesentlichen Teil des Sinnes und der Tiefendimensionen der Texte transportierten.¹⁶²⁴ Nur so sei es möglich, dass die Gebete ihren „Reichtum“ bewahrten und bei wiederholtem Hören interessant blieben.¹⁶²⁵ Einzelne Wissenschaftler sahen in der Instruktion also durchaus einen Gewinn. Haunerland verwies auf die Erlaubnis des außerordentlichen Ritus: Wenn mehrere römische Riten erlaubt waren, müssten auch Unterschiede in der Sprachgestalt zulässig sein.¹⁶²⁶ Zumindest ein Nebeneinander von Neuschöpfungen und den neu übersetzten Texten müsste also möglich

verwendete Texte, wie die Orationen, einfacher gestaltet sein. Vgl. ders., *Bessere Texte!*, 429.

¹⁶²² Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 102.

¹⁶²³ Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 107.

¹⁶²⁴ Vgl. Dieter Böhler, *Sinngemäß und textgerecht*, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 134–142, hier: 134–137.

¹⁶²⁵ Vgl. Böhler, *Sinngemäß und textgerecht*, 141.

¹⁶²⁶ Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 107. Zu den Problemen der Wiederzulassung dieses Ritus siehe „2.9. Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“.

sein. Letztlich ging es um einen zuverlässigen Transport des Inhalts, der ein Nachdenken über den Glauben ermögliche. Diese Reflektion dürfe nicht durch die Sprachgestalt abgelenkt werden.¹⁶²⁷ Es war nicht zu leisten, dass eine gute deutsche Liturgiesprache den lateinischen Text zu 100 Prozent wiedergab – vor allem solange man am „Wesensprinzip der Liturgie“, der tätigen Teilnahme, festhielt.¹⁶²⁸

Die Ausrichtung der Übersetzung der Gebete möglichst nah an der lateinischen Sprache verursachte zudem inhaltliche Probleme. Albert Gerhards sah die Anliegen der späten 1980er, frühen 1990er Jahre, Frauen und Minderheiten in der Sprache der Liturgie nicht auszugrenzen, als weiterhin aktuell, soweit sie theologisch begründet waren. Die Instruktion *Liturgiam authenticam* war allerdings gegen die Errungenschaften dieser Bewegung gerichtet.¹⁶²⁹ Theologisch berechtigt war besonders der Hinweis auf unzulässige Verengungen des christlichen Menschenbildes durch die Ausblendung von Frauen¹⁶³⁰ oder eine Verengung des Gottesbildes durch die Vernachlässigung mütterlicher Attribute.¹⁶³¹ Wichtig war es, dabei nicht in Extreme zu verfallen. Soweit wie möglich sollte auf bewährte Traditionen zurückgegriffen und diese weiterentwickelt werden.¹⁶³² Inklusive Sprache war letztlich ein unumgängliches Element für ein konkretes und lebendiges Beten mit einem Bezug zur Gegenwart. Diese Anstrengung war bei einer volkssprachlichen Liturgie unumgänglich, da sie nicht wie die lateinische „verwaltet“ werden konnte. Es ging bei Weitem nicht nur um die Integration von Frauen in die Sprache der Liturgie, sondern um eine angemessene Abbildung verschiedener

¹⁶²⁷ Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 103.

¹⁶²⁸ Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 109. Er warnte eindringlich vor den Konsequenzen, die eine unbrauchbare Messbuchübersetzung bringen konnte. Vgl. ebd., 108f.

¹⁶²⁹ Vgl. Albert Gerhards, „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst. Eine Relecture nach zwei Jahrzehnten, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 184–199, hier: 185.

¹⁶³⁰ Vgl. Gerhards, „Einschließende Sprache“, 191f.

¹⁶³¹ Vgl. Gerhards, „Einschließende Sprache“, 193f.

¹⁶³² Vgl. Gerhards, „Einschließende Sprache“, 195f.

Lebenswirklichkeiten, um glaubhaft und dem Anspruch der Inkarnation entsprechend verkündigen zu können.¹⁶³³

Sondersprache

Gegen die Argumente einer möglichst verständlich und lebensnah gestalteten Liturgie wurde betont, dass die liturgische Sprache immer eine „Sondersprache“ gewesen sei. Liturgie als Feier der Glaubenden baue auf eine gewisse Initiation auf, die bestimmte Begriffe und Inhalte einschloss. Liturgische Texte sollten daher nicht so angepasst werden, dass die, „die keine religiöse Praxis haben und die religiöse Sprache nie erlernt haben“ alles verstehen.¹⁶³⁴ Diese Forderung deckte sich allerdings mit den Forderungen nach einer verständlichen Textgestaltung, da auch sie eine restlose Verständlichkeit für Außenstehende als unwürdige und unnötige Banalisierung empfanden. Hinter der Argumentation einer Sondersprache der Liturgie stand aber eine Richtung der nachkonziliaren Diskussion, die eine gewisse Exklusivität der liturgischen Sprache für berechtigt hielt. Sie sah die Liturgie also nicht im Dialog mit der Welt, sondern – anders als *Sacrosanctum Concilium* – als speziell abgegrenzten Bereich des Lebens, wie sie auch die Instruktion beschrieb. So ging auch Uwe Michael Lang davon aus, dass die Sprache der Liturgie eine traditionsgebundene Sprache sein sollte, deren spezieller Wortgebrauch erlernt werden musste, wie dies seit Beginn der Kirche und auch im Judentum der Fall gewesen sei.¹⁶³⁵ Die Fremdheit der liturgischen Sprache war „nicht Selbstzweck, sondern theologisch wohlbegründet“.¹⁶³⁶ Er sah die Probleme der Übersetzung der Liturgie eher aus einer Erosion des Glaubens entspringen, der durch die Katechese in der

¹⁶³³ Vgl. Gerhards, „Einschließende Sprache“, 196.

¹⁶³⁴ Vgl. Haunerland, *Katholisch und deutsch*, 101.

¹⁶³⁵ Vgl. Lang, *Fremdheit und Vertrautheit*, 442f. Durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung gehörte ein gewisser Wortschatz zum christlichen Glauben dazu, der beim Eintritt in die Glaubensgemeinschaft, wie auch die Inhalte des Glaubens, erlernt werden musste. Die Entwicklungen bei der Ausbreitung des Christentums trugen zur Neuschöpfung von Worten und Satzkonstruktionen bei, die in der Liturgie bis heute Verwendung fanden. Vgl. Uwe Michael Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit von liturgischer Sprache*, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 159–169, hier: 159–162.

¹⁶³⁶ Vgl. Lang, *Fremdheit und Vertrautheit*, 446.

Liturgie entgegengewirkt werden sollte.¹⁶³⁷ Die Sprache des Gebets war keine gewöhnliche Kommunikation, sondern sinnbildliches Reden, das „auf durchaus paradoxe Weise“ eine Verbindung zu Gott ausdrückte. Dementsprechend empfand er es als berechtigt, dass das Gebet eine andere Sprache als das alltägliche Gespräch verwendete. So sei es ein Ausdruck der Glaubensgemeinschaft.¹⁶³⁸ Daraus folgte für Lang, dass dieser Charakter der liturgischen Sprache in der Übersetzung zu bewahren war „und damit auch die konkrete Verwurzelung des christlichen Glaubens“.¹⁶³⁹ Die daraus entstehenden Unverständlichkeiten müssten, wie in *Liturgiam authenticam* vorgesehen, durch Katechese und nicht durch eine radikale Anwendung des Prinzips der dynamischen Äquivalenz aufgelöst werden.¹⁶⁴⁰ Auch wenn die Beschreibung der Sprache der Liturgie, wie sie Lang ausführt, im Wesentlichen korrekt scheint, so entwirft er mit seinen Ansprüchen doch ein Bild von Liturgie, das nicht viel mit der Lebendigkeit gemeinsam hat, wie sie *Sacrosanctum Concilium* beschreibt. Seine Vorstellungen von Initiation erinnern an ein Leistungsdenken, in dem sich die Menschen der Liturgie erst als würdig erweisen müssen, bevor sie zu ihr hinzutreten dürfen. Entsprechend empfand er die Anliegen der neuen Übersetzerinstruktion als dem Charakter der

¹⁶³⁷ Vgl. Lang, *Fremdheit und Vertrautheit*, 447f. Didaktik und Katechese müssten aber auch außerhalb der Feier die Menschen erreichen und sie auf diese vorbereiten.

¹⁶³⁸ Die liturgische Sprache wurde von Generation zu Generation überliefert und bewahrte dabei archaische Sprachformen, Fremdwörter und einen bestimmten rhetorischen Stil. Vgl. Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit*, 162. Bei diesen Ausführungen stützt sich Lang auf: Christine Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, in: *ALw* 10 (1968) 344–354.

¹⁶³⁹ Vgl. Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit*, 167.

¹⁶⁴⁰ Vgl. Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit*, 167. Die Erkenntnis der Mängel der Theorie der dynamischen Äquivalenz habe letztlich zu der neuen Übersetzerinstruktion geführt. Vgl. ebd., 165. Lang weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass *Comme le prévoit* weder auf Latein noch in den *Acta Apostolica Sedes* veröffentlicht worden sei und auch keine „offizielle Unterschrift eines römischen Dikasteriums“ trage. Vgl. ders., *Überlegungen zur Verständlichkeit*, 164. Damit zweifelt er die formale Legitimität des Dokuments, das vom Consilium herausgegeben wurde (Vgl. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*, 258), im Vergleich zur ‚ordentlich erstellten‘ Instruktion LA an.

liturgischen Sprache angemessen, gestand aber zu, dass der Anspruch der Instruktion sehr hoch, teilweise unrealistisch und die konkrete Umsetzung im Beerdigungsrituale mangelhaft war. Übersetzungen konnten dem Original nie ganz gerecht werden und besonders die Schönheit und Dichte der liturgischen Sprache verlangte eine poetische Qualität der Übersetzung.¹⁶⁴¹

Ein weiteres Argument für eine Sondersprache in der Liturgie lieferte der Musikwissenschaftler Michael Gassmann. Er sah – gegen die Forderungen der reformfreundlichen Liturgiewissenschaftler – mit dem Wort „zeitgemäß“ einen Sachzwang konstruiert, den es nicht gab. Viel wichtiger sei die Frage, ob die liturgische Sprache noch „sachgemäß“, also „ihrem Gegenstand noch angemessen“ war.¹⁶⁴² Es könnte kein Argument sein, dass man die liturgische Sprache nicht „ohne weiteres“ verstand. Da der Gegenstand der Liturgie nicht alltäglich war, konnte ihn die Alltagssprache auch nicht fassen. Daher war für ihn ebenfalls eine Sondersprache im Rahmen der Liturgie plausibel. Riten und ihre Sprache hätten zu allen Zeiten und in allen Religionen geholfen, eine Verbindung zwischen Gott und Mensch herzustellen. Daher gab es keinen Grund, rituelle Sprache prinzipiell abzulehnen.¹⁶⁴³ Das dispensiere die Liturgie nicht davon, verständlich sein zu müssen. Dies könne aber nicht nur durch eine Annäherung an die Alltagssprache geschehen. Schon die Einübung in den Ablauf ermögliche ein Verständnis der Feier.¹⁶⁴⁴ Gassmann hielt die Sprache der Liturgie insgesamt für „sekundär“. Viel wichtiger sei es, das Glaubensgeheimnis, dass sich dem menschlichen Verstand sowieso entzog, in der Liturgie „spirituell“ zu erfahren.¹⁶⁴⁵ Insofern sah er das Ziel der liturgischen Sprache darin, den Ritus und die „Schönheit der Liturgie“ zu unterstützen.¹⁶⁴⁶ Was er damit meinte, blieb offen. Allerdings ist seine Beschreibung der Liturgie durchaus als defizitär zu beurteilen, da Liturgie mehr ist als eine schöne Feier,

¹⁶⁴¹ Vgl. Lang, Überlegungen zur Verständlichkeit, 166–167.

¹⁶⁴² Vgl. Michael Gassmann, Ist unsere Liturgiesprache noch sachgemäß?, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 217–221, hier: 217.

¹⁶⁴³ Vgl. Gassmann, Liturgiesprache noch sachgemäß?, 218.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Gassmann, Liturgiesprache noch sachgemäß?, 219.

¹⁶⁴⁵ Vgl. Gassmann, Liturgiesprache noch sachgemäß?, 220.

¹⁶⁴⁶ Vgl. Gassmann, Liturgiesprache noch sachgemäß?, 221.

die ein frommes Gefühl vermittelt. Als Ursache des Streits um die Sprache der Liturgie sah Gassmann den Verlust einer „vitalen, selbstverständlichen Frömmigkeit“ und des „Konsenses darüber, dass der Ritus die angemessene Form gottesdienstlicher Religionspraxis“ war.¹⁶⁴⁷ Aber auch hier bleibt offen, was genau damit gemeint sein könnte. Es bleibt der Hinweis auf die berechnete Andersartigkeit der Liturgie, die sich nicht mit dem Alltag gemein machen muss und kann, sondern sich an ihrem eigenen Inhalt auszurichten hat. Die Aufgabe der Liturgie allerdings nur darin zu sehen, ein spirituelles Gefühl zu vermitteln, greift mit Blick auf die Liturgietheologie von SC deutlich zu kurz. Unterweisung im Glauben geschieht nicht nur in Predigt und Lesung, sondern auch in den Gebeten der Liturgie. Gassmanns Vorstellung der Liturgie scheint eher in die Richtung eines zu erfüllenden Kultes zu gehen – die durch das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich abgelehnt worden war.

Beim Versuch zwischen beiden Richtungen – Sondersprache oder möglichst verständliche lebensnahe Sprache – zu vermitteln, betonte Martin Stuflesser, dass die wortgetreue Übersetzung „kein philologischer Selbstzweck“ sei, sondern „der doktrinalen Übereinstimmung zwischen Rom und den Ortskirchen“ diene. Dies müsse deutlicher kommuniziert werden, denn auch *Comme le prévoit* war nicht mit einer Beliebtheit der liturgischen Übersetzung zu verwechseln, da die Texte der Liturgie nie beliebig sein könnten. In diesem Sinne war *Liturgiam authenticam* als „Ergebnis eines Lernprozesses“ mit den volkssprachlichen Übersetzungen zum Wohle der Orthodoxie der Lehre zu sehen und zu erklären. Dies sollte allerdings nicht der letzte Schritt im Ringen um das Gleichgewicht von Einheit und Vielfalt, katholischer Treue zum Glauben und seinem authentischen Ausdruck, sein.¹⁶⁴⁸ Bei

¹⁶⁴⁷ Vgl. Gassmann, *Liturgiesprache noch sachgemäß?*, 221.

¹⁶⁴⁸ Vgl. Martin Stuflesser, „What if we just...?“. Das neue Roman Missal (2011) im angelsächsischen Sprachraum als Testfall für die Suche nach einer angemessenen liturgischen Volkssprache, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2013, 449–485, hier: 482f. Ähnliches galt auch für den Vorgang der Erstellung des Messbuchs, der nicht den Eindruck hinterlassen durfte, die englischsprachigen Bischöfe hätten sich „wider besseres Wissen“ der Entscheidung Roms gebeugt. Vgl. ebd., 484–485.

allen Argumenten, die man für die neue Übersetzerinstruktion finden konnte, ließ sich also der Nachsatz nicht vermeiden, dass sie zumindest einer Weiterentwicklung bedurfte. Die Vorgaben der Instruktion wurden zudem als uneindeutig empfunden: einerseits war der Charakter der lateinischen Texte in der Übersetzung zu erhalten (LA 20, 52, 57 u.a.) und andererseits den Eigenheiten der Volkssprachen (LA 20) und poetischen Texten „größere Beweglichkeit“ („*maior flexibilitas*“) zu gewähren. Daraus ergab sich für Gunda Brüske die Frage nach der „Sakralität liturgischer Sprache“, um diese Spannung aufzulösen.¹⁶⁴⁹ Sakral wirke Sprache, wo sie durch ihre Stilisierung die Andersheit ihres heiligen Inhaltes anzeigte – was zugleich ihre Verständlichkeit minderte. Diese beiden Faktoren – Stilisierung und Verständlichkeit – galt es in ein angemessenes Gleichgewicht zu bringen.¹⁶⁵⁰ Sakrale Sprache war nicht „gefällig, eingängig, egalitär“, sondern mache einen deutlichen Unterschied zum Alltäglichen.¹⁶⁵¹ Fraglich bleibt, ob die liturgische Sprache sakral sein muss. Wie auch andere bejahte Brüske diese Frage – vorangegangene Jahrzehnte hätten dieses Merkmal zu wenig beachtet.¹⁶⁵² Die Ausführungen zeigen erneut, dass die Diskussion nach der Jahrtausendwende nicht mehr die Alltagssprache als Referenzpunkt der liturgischen

¹⁶⁴⁹ Vgl. Gunda Brüske, „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 170–183, hier: 171. Die Frage danach, ob liturgische Sprache sakral sein müsste, war auch im englischen Sprachraum ein Kristallisationspunkt der Diskussion nach LA. Vgl. Böhler, *Sinngemäß und textgerecht*, 140.

¹⁶⁵⁰ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 173f. Als Definition christlicher sakraler Sprache auf der Basis von Josef Pieper, Christine Mohrmann und Wilhelm Gössmann fasste sie zusammen: „Sakralsprache ist der durch vorhergehende Erfahrung göttlichen Handelns evozierte, dann durch eine Gemeinschaft tradierte sprachliche Ausdruck für die erfahrene Differenz zum sonstigen, alltäglichen Dasein insbesondere mit Hilfe archaisierender, bildhaft-analoger oder radikal-paradoxer Wortwahl sowie der Rhythmisierung des sprachlichen Flusses.“ Ebd., 175.

¹⁶⁵¹ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 176.

¹⁶⁵² Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 181f. Davon ausgehend wäre eine Theologie der Sakralität zu entfalten, die man ausgehend von der biblischen Heiligung des Namens entwickeln könnte.

Sprache sah, sondern eher die Andersartigkeit liturgischer Sprache betonte, wie es auch *Liturgiam authenticam* tat. Diese Fremdheit durfte allerdings nicht zu stark werden, um die Verständlichkeit zu sichern und die liturgische Sprache für die gesamte Glaubensgemeinschaft offen zu halten (LA 27).¹⁶⁵³ Einige sahen die Chance, dass die Andersartigkeit der Sprache die Aufmerksamkeit für das liturgische Geschehen erhalten konnte und einen eigenen Stil bildete (LA 27) – den LA zum Ideal erklärt hatte.¹⁶⁵⁴ Der Gedanke entsprang vermutlich der Frustration, dass das vorangegangene Bemühen, den Bedürfnissen der Gläubigen zu entsprechen, zu keinen positiveren Ergebnissen geführt hatte.

Auch wenn ein sakraler Stil einigen als erstrebenswert erschien, blieb fraglich, ob dieser „von außen“ – durch das Latein – verordnet werden konnte. Die eigene Schöpfungskraft der Volkssprache, die eine sakrale Sprache im Gebet ausbildete, entsprach eher dem Wesen der liturgischen Sprache. Als Antwort auf das Handeln Gottes wollte sie seinen Schöpfungsakt ebenso konkret und schöpferisch erwidern.¹⁶⁵⁵ So entstehe eine Andersartigkeit, die sich nicht wie Entfremdung anfühle. Sakrale Sprache durch Übersetzungsnormen zu schaffen, führe hingegen eher zu einer „Schein-Sakralität“, die *Liturgiam authenticam* eigentlich nicht anstrebe. Entsprechend sollten den Sprachen angemessene Mittel gesucht werden, die einen eigenen sakralen Stil bilden und nicht aus dem Latein übernehmen.¹⁶⁵⁶ Ob dies mit den Grundsätzen und der bisher beobachteten Umsetzung der Instruktion zu vereinbaren ist, muss offen gelassen werden.

Die Gefahr einer bewusst sakral gestalteten Sprache bleibt, dass sie die Liturgie als etwas Lebensfernes erscheinen lassen kann. Die christlichen Grundbegriffe, auf die im Gottesdienst nicht verzichtet werden kann und soll und nicht zuletzt das gefeierte Ge-

¹⁶⁵³ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 177.

¹⁶⁵⁴ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 178f. Brüske sah es allerdings als unwahrscheinlich, dass die noch zu bildende Sakralsprache, wie es die Instruktion erwartete (LA 47), einen großen Einfluss auf die Gegenwartssprache ausüben konnte, auch wenn dies in der Vergangenheit – unter gänzlich anderen Vorzeichen (!) – gelungen war.

¹⁶⁵⁵ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 180.

¹⁶⁵⁶ Vgl. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“, 180f.

heimnis selbst verdeutlichen den besonderen Inhalt der Liturgie. Ein darüber hinausgehendes Bestreben nach äußerlicher Feierlichkeit durch eine dezidiert sakrale Sprache scheint wenig sinnvoll, um die tätige Teilnahme der Gläubigen zu fördern, da die Prozesse der Erarbeitung liturgischer Bücher – beispielsweise durch die fast ausschließlich akademisch gelehrte Besetzung der Arbeitsgruppen – grundsätzlich dazu tendieren, eher ein hohes Sprachniveau zu erarbeiten. Darüber hinaus eine sakrale Gestaltung anzustreben, birgt entsprechend eine zu große Gefahr, eine Sprache in der Liturgie zu sprechen, die über die Köpfe vieler Gläubiger hinweggeht und keine Verbindung zu ihrem Leben herstellen kann. Entsprechend wurde die Frage aufgeworfen, wie viel „Objektivität“ nötig sei, um die katholische Tradition angemessen fortzuführen und in welchem Umfang die Gläubigen die Inhalte ihres Lebens in der Liturgie wiederfinden mussten.¹⁶⁵⁷ LA 42 ließ sich als Aufforderung zu einer lebensnahen Gestaltung deuten, auch wenn LA 19 betonte, dass dies nicht das erste Ziel der Liturgie sein konnte.¹⁶⁵⁸ Da sie die nicht selbst erlebte Heilsgeschichte abbilden, müssten die Gebete so formuliert sein, dass ein persönlicher Bezug aufgebaut werden konnte.¹⁶⁵⁹ Andreas Odenthal emp-

¹⁶⁵⁷ Vgl. Andreas Odenthal, *Sich selbst und Züge seines Lebens wiedererkennen. Symboltheoretische Überlegungen zur liturgischen Sprache anhand der Instructio „Liturgiam authenticam“*, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 125–133, hier: 125. Ein Mangel dieses Wiedererkennungswertes könnte die Relevanz der Liturgie für die Gläubigen deutlich schwächen.

¹⁶⁵⁸ Vgl. Odenthal, *Sich selbst wiedererkennen*, 127f. Aus dieser Spannung, die das grundlegende Verhältnis von Wort Gottes und Antwort des Menschen widerspiegelt, folgte, dass liturgische Sprache immer einen Moment der Fremdheit enthielt. LA 42 fordert: „Wenn ein Wort oder ein Ausdruck die Wahl zwischen mehreren Übersetzungsmöglichkeiten bietet, soll man sich unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem Originaltext darum bemühen, dass die gewählte Variante den Zuhörer befähigt, sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig in den Personen und Ereignissen des Textes wiederzuerkennen.“ („*Servata semper norma fidelitatis erga textum originale, cum aliquod verbum vel locutio optionem praebet inter plures translationis rationes, quae fieri possunt, conetur, ut optio illa secum ferat auditorem seipsum ac lineamenta quaedam suae vitae in personis et eventibus in textu propositis quam vivide agnoscere.*“ LA 42)

¹⁶⁵⁹ Vgl. Odenthal, *Sich selbst wiedererkennen*, 131.

fand dafür eine Liturgiesprache als geeignet, die bildreich und poetisch war. Das alleinige Übersetzen der lateinischen Texte vernachlässigte die Vermittlung der in ihnen niedergeschriebenen Erfahrung, die für die Liturgie viel grundlegender war. Eine entsprechende Übertragung sei, ebenso wie Neuschöpfungen, im Sinne der von der Liturgiekonstitution geforderten organischen Entwicklung (SC 23).¹⁶⁶⁰ Dafür wäre allerdings eine Lockerung der Vorgaben der Übersetzerinstruktion nötig.

Präzise und schöpferisch

Als brauchbarster Kompromiss zwischen den Anforderungen der Instruktion und den Notwendigkeiten für die Förderung der tätigen Teilnahme erscheint der Vorschlag des Theologen Alex Stock:¹⁶⁶¹ Eine Übersetzung könne nicht darauf verzichten in der Zielsprache nicht nur akkurat, sondern auch schöpferisch zu arbeiten, um den Inhalt sprachgerecht auszudrücken. Diesen Teil der Übersetzungsarbeit verweigerte aber *Liturgiam authenticam*.¹⁶⁶² Nur außerhalb dieser Vorgaben war „die Überlieferung für die Zukunft zu retten“.¹⁶⁶³ Er bemängelte, dass die Instruktion sich um zu viele Kleinigkeiten kümmerte und dabei Güte und Menschlichkeit vermissen ließ. Sie war eher durch „doktrinale Herrschaft“ als „Liebe zur Religion“ gekennzeichnet.¹⁶⁶⁴ Die nachkon-

¹⁶⁶⁰ Vgl. Odenthal, Sich selbst wiedererkennen, 131. Zum Begriff der organischen Entwicklung siehe Kapitel „2.1. Ausgangspunkte der Veränderung“.

¹⁶⁶¹ Zur Person: Hermann Pius Siller, Kirchgänge: Alex Stock zum Gedenken, in: Lebendige Seelsorge 68 (2017) 127–132; Dominik Terstriep, „Katholische“ Poietheologie. Die Poetische Dogmatik von Alex Stock, in: StZ 225 (2007) 134–138.

¹⁶⁶² Vgl. Alex Stock, *Inter mundanas varietates*. Über römische Orationen, in: „... Ohren der Barmherzigkeit“, Freiburg 2011, 143–158, hier: 147–148. Alex Stock merkt an, dass der in der Instruktion ablehnend gebrauchte Ausdruck „opus artificii“ ein beherrschtes Handwerk und nicht das Werk eines „Pfuschers“ beschreibe. Insofern sei der von LA konstruierte Gegensatz mindestens unglücklich. Vgl. ders., Orationen übersetzen, 422; ders., *Inter mundanas varietates*, 148.

¹⁶⁶³ Vgl. Stock, Orationen übersetzen, 423.

¹⁶⁶⁴ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 146f; ders., Orationen übersetzen, 423. „Die Einstellung dieser vatikanischen Verlautbarung ist hegemonial, der Ton bürokratisch, das Latein nicht überwältigend elegant.“ Ders., *Inter mundanas varietates*, 146.

ziliare Übersetzungsarbeit war eine pragmatische Antwort auf die Bedürfnisse der damaligen Zeit gewesen, die wegen fehlender Vorerfahrung nicht anders hatte ausfallen können.¹⁶⁶⁵ Nachdem man ausreichend Erfahrungen mit der Volkssprache in der Liturgie gemacht hatte, waren bessere Ergebnisse möglich geworden. Die neue Übersetzerinstruktion reagierte aber ablehnend auf die Bemühungen mehrerer Sprachgebiete, die liturgischen Texte bei einer Neuauflage des Messbuchs nach den Bedürfnissen der Gemeinden zu formulieren, wie es auch die Studienkommission des deutschen Sprachgebiets vorgehabt hatte. Die Ritenkongregation sah darin die Gefahr einer Verwässerung des Glaubens.¹⁶⁶⁶ Neben dem Erschrecken über die strengen Vorgaben der Instruktion war es aber um der Texte selbst Willen lohnend, bei der Übersetzung stärker auf die Textur und feine Komposition der lateinischen Vorlage zu achten, als es in der ersten Auflage des Messbuchs geschehen war. „Zeitgenössisch[e] Zumutbarkeiten“ sollten erst danach beachtet werden.¹⁶⁶⁷ Damit zeigte Stock einen Weg auf, wie man beiden Anliegen entgegenkommen könnte: präzise übersetzen und zeitgemäß formulieren.¹⁶⁶⁸ Wie schon bei der ersten Messbuchübersetzung war dafür eher die geduldige Arbeit an den Übersetzungen notwendig als ein festes Regelwerk.¹⁶⁶⁹ Ob sich eine so erarbeitete liturgische Sprache durchsetzen könne, müsse man in der Feier der Liturgie erproben. Sowohl in der Rekognos-

¹⁶⁶⁵ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 146.

¹⁶⁶⁶ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 149f.

¹⁶⁶⁷ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 150f. Anhand der Übersetzungen zweier Tagesgebete des Messbuchs 1975 und der Studienkommission zeigt Stock, wie Auslassungen oder Verschiebungen der Bedeutung des lateinischen Textes sich tradieren und zu einer einseitigen Wahrnehmung der Frömmigkeit führen, obwohl eine präzisere Übersetzung nicht weniger verständlich oder zeitgemäß wäre als die gewählten Varianten. Vgl. ebd., 151–155.

¹⁶⁶⁸ Treue zum Quellentext bei gleichzeitigem Eingehen auf das Sprachempfinden schlug später auch Albert Gerhards vor. Vgl. Albert Gerhards, *Liturgische Sprache, Alltagssprache und das Problem der Übersetzungen*, in: *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation* (Katholische Kirche im Dialog 2), Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Hg.), Freiburg 2014, 119–141, hier: 134–141.

¹⁶⁶⁹ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 155.

zierung als auch in der Rezeption konnten Stolpersteine auftauchen.¹⁶⁷⁰

Für eine gesunde Tradition war weder die Volkssprache noch das Latein in der Liturgie vernachlässigbar. Denn Latein war nicht nur Sprache, sondern auch Prägung der römisch-katholischen Kirche, die man nicht aufgeben konnte. Zur Kirche und ihrer Liturgie gehörte es aber ebenso, dass sie verschiedene Einflüsse integrierte und so eine weltweite Einheit schuf. Dieses Element musste geschützt, weiterentwickelt und gegen Zentralismus wie Provinzialismus verteidigt werden.¹⁶⁷¹ Die kritische Einstellung sollte nicht nur den übersetzten Texten gelten, sondern auch auf die lateinischen Ausgangstexte des Messbuchs angewendet werden, da diese teilweise „theologisch mager und poetisch hölzern“ waren und auch durch die Übersetzung kaum ansprechender gemacht werden konnten.¹⁶⁷² Man dürfe nicht bei den alten überlieferten Formen in strenger Übersetzung stehenbleiben – auch wenn sie ein Zeichen der Kontinuität seien –, sondern müsse die Liturgie durch andere Arten von Orationen, beispielsweise angelehnt an die Psalmen, bereichern.¹⁶⁷³ Die Notwendigkeit eines Fortschritts in der Liturgie bekräftigend fügte Kranemann hinzu, dass eine „sinnvolle Weiterentwicklung der Muttersprache im Gottesdienst“ durch die neue Übersetzerinstruktion nicht mehr möglich gewesen sei.¹⁶⁷⁴ Die Instruktion verhindere die für die liturgische Sprache „notwendige Kreativität“ und einen angemessenen Spielraum der Ortskirchen.¹⁶⁷⁵ Es war also unumgänglich, nach den strengen Vorgaben von *Liturgiam authenticam* wieder etwas mehr Spielraum für die Sprache der Liturgie zu erreichen. Die meisten Probleme ließen sich nur mit volkssprachigen Neuschöpfungen lösen.

¹⁶⁷⁰ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 155.

¹⁶⁷¹ Vgl. Stock, *Inter mundanas varietates*, 155f.

¹⁶⁷² Vgl. Stock, *Orationen übersetzen*, 423f. In seinem privaten Übersetzungsversuch der Orationen war er zu dem Ergebnis gekommen, dass die Kürze und Prägnanz der „römischen Kunstprosa“ auch in der Übersetzung zu erhalten war. Vgl. ebd., 424–426.

¹⁶⁷³ Vgl. Stock, *Orationen übersetzen*, 426f.

¹⁶⁷⁴ Vgl. Kranemann, *In die Zeit gesetzt*, 34.

¹⁶⁷⁵ Vgl. Kranemann, *In die Zeit gesetzt*, 34.

4.2.5. Zusammenfassung der Revisionsüberlegungen: Verständlichkeit oder Sondersprache?

Nachdem das Konzil das Bild einer sich immer wieder an die Umstände anpassenden Liturgie entworfen hatte, bemühte man sich zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution, die Bedingungen der Gegenwart von Neuem zu analysieren. Daraus wurde ein deutlicher Überarbeitungsbedarf des Messbuchs sichtbar. Die Sprache wurde als antiquiert empfunden und man wünschte sich deutlich mehr Neuschöpfungen. Das Sprachempfinden wie auch der Anspruch an die Sprache der Liturgie hatten sich verändert. Stärker als zuvor war eine zeitgemäße Gestaltung gewünscht, da die Volkssprache in der Liturgie inzwischen Gewohnheit geworden war.

Die neuerliche Anpassung erfuhr Gegenwind, weswegen die Liturgiewissenschaftler zu argumentieren versuchten, dass eine Anpassung der Liturgie traditionsgemäß sei. Stärker als zuvor erkannte man die unterschiedlichen Verständnisvoraussetzungen der Gläubigen für die Sprache bzw. die Gebete. Neben einer kleinen Überarbeitung des deutschen Messbuchs, die als zweite Auflage erschien, begann die Studienkommission die Bedingungen für eine größere Revision zu analysieren. Die Frage der Sprache war dabei wenig umstritten, da es eigentlich „nur“ um eine Aktualisierung ging. Inzwischen gab es die Bereitschaft, sich stärker als bei der ersten Auflage an der Sprache der Gegenwart und den unterschiedlichen Voraussetzungen der Menschen zu orientieren. Der Begriff „Verständlichkeit“ hatte mittlerweile einen viel weiteren Sinn erhalten als zur Zeit nach dem Konzil. Die Implikationen der Texte wurden viel bewusster wahrgenommen. Entsprechend analysierte die Studienkommission Gottes- und Menschenbild der Texte, stellte sprachphilosophische und linguistische Überlegungen an und überprüfte die Funktion der einzelnen Gebete. Von Anfang an gab sie dabei Einblick in ihre Maßstäbe und ließ so entsprechende Rückmeldungen zu. Tätige Teilnahme und die Mitwirkung der Ortskirche wurden stärker als zuvor ernst genommen. Die Überarbeitung sollte den neuen pastoralen Notwendigkeiten und Erkenntnissen der Zeit entsprechen. Besonders wünschte sich die Arbeitsgruppe Vorschläge für neue Gebete.

Entsprechend war es sinnvoll, die Regeln für eine neue liturgische Sprache noch im Entwicklungsstadium zu diskutieren. Stärker als in den 1970er Jahren wurde die thematische Begrenztheit der überlieferten und entworfenen Gebete empfunden. Neu war die Ambition, dass sich die Texte durch die Wiederholung tiefer erschließen sollten. Dieses Ziel konnte aber nicht über der Verständlichkeit beim ersten Hören stehen. Wie schon bei der ersten Auflage sollte Bewährtes beibehalten werden. Die Liturgie sollte nicht unnötigen Veränderungen ausgesetzt werden.

Anders als nach dem Konzil hieß das Ideal „gegenwartsnahe Sprache“, was stärker als der Begriff „zeitgemäß“ die Verbindung zum Leben der Gläubigen ausdrückte. Für einen stimmigen Gottesdienst sollten sich Inhalt und damit auch die Sprache von neuen Gebeten an der Bibel orientieren. Die Vorstellung einer guten Gestaltung für das Hörverstehen war deutlich präzisiert worden. Eine präzise Gedankenführung und eigene Gebete für bestimmte Gruppen sollten die tätige Teilnahme erleichtern. Weiterhin sollten die Gebete nicht viel Wissen zu ihrem Verständnis voraussetzen.

Die Überlegungen zum Sprachstil lassen die Forderung nach einer Orientierung an der Sprache des Alltags vermissen, die aber später durch die linguistischen Erkenntnisse ergänzt wurde. Sie stand aber nicht mehr so sehr im Vordergrund wie in den 1960/70er Jahren. Um der Würde der Liturgie zu entsprechen, schien ein gehobenes Sprachniveau erstrebenswert, das zugleich mit dem Leben der Gläubigen in Verbindung stand und für ihre Assoziationen offen war. Eine sinntragende Sprache, die die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich zieht, kann als neues Ideal der 1990er Jahre beschrieben werden. Eine bildreiche Ausdrucksweise wurde vernehmlicher gewünscht, um dem Stil der deutschen Sprache besser zu entsprechen. Da nicht alle Ziele gleichzeitig verwirklicht werden konnten, sollten vor allem die Eigentexte Abwechslung bieten. Daneben sollte die Möglichkeit gegeben werden, einige Gebete für die konkrete Feier anzupassen.

Um die Jahrtausendwende kristallisierte sich als Streitpunkt heraus, ob sich die Gebete nach den Menschen richten oder ob die Menschen auf die Gebete „ausgerichtet“ werden sollten. Dies

kann als Reaktion auf die verstärkte Beachtung der menschlichen Bedürfnisse, auch mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften, gewertet werden, die sich in den Ansätzen der Studienkommission ausdrückte. Aus Angst vor einer Banalisierung der Liturgie wurden diese Anpassungsbestrebungen unterbunden.

Liturgiam authenticam will, ganz anders als ihre Vorgängerin, für die Liturgie eine Kultsprache erreichen, die sich als außerhalb der jeweiligen zeitlichen Anforderungen begreift. Dadurch sollen langfristig gültige liturgische Bücher geschaffen werden, deren Übersetzungen die lateinischen Texte nicht interpretieren, sondern so genau wie möglich wiedergeben. Die tätige Teilnahme wird nicht mehr als Ziel der liturgischen Gestaltung angegeben, sondern die korrekte Darstellung der Glaubensinhalte. Die Verwendung alter Begriffe und eine Unterscheidung der Liturgiesprache von der Alltagssprache wird bevorzugt. Einzelne Liturgiewissenschaftler versuchten, die Vorgaben der Instruktion durch die bereits erreichten Übertragungen zu begrenzen. Hinter das Niveau der 1970er Jahre sollte die liturgische Sprache nicht zurückfallen. Allerdings stehen die Leitlinien der Instruktion mit ihrer Tendenz zur Vereinheitlichung im krassen Gegensatz zu den Aussagen von *Sacrosanctum Concilium*. Ob sie überhaupt eine verständliche Ausdruckweise zulassen, scheint sehr fraglich. Die neue Übersetzerinstruktion grenzt die Liturgie so sehr vom Leben der Gläubigen ab, dass man nur von einer gänzlich anderen Wesensbestimmung der Liturgie sprechen kann. Sie verlässt die pastorale Orientierung des Konzils und ignoriert die Voraussetzungen und Bedürfnisse der Gläubigen weitgehend. Sie werden eher als Objekte und nicht als Träger der Feier gesehen. Damit und mit ihrer radikalen Auslegung durch die römischen Behörden in den folgenden Jahren wurde eine Vorstellungswelt wiederhergestellt, die die Konzilsväter ausdrücklich überwinden wollten. Eine möglichst wörtliche Übersetzung wird als Ideal gesehen, um Tradition und Glauben zu bewahren. Ein lateinförmiges kultisches Deutsch wird als liturgische Sprache angestrebt. Auch die Organisationsvorstellungen stehen gegen die Ekklesiologie der Liturgiekonstitution und steuern auf eine zentralistisch gelenkte Arbeit hin. Eine An-

passung der Liturgie an die Gegebenheiten der Ortskirchen ist so kaum erreichbar.

Entsprechend negativ beurteilten die deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler/innen die neuen Vorschriften. Am meisten wurden die mangelnden Spielräume für eine Inkulturation der Liturgie, die Missachtung der Gläubigen und die ekklesiologischen Vorstellungen kritisiert. Die Übersetzungsideale der Instruktion wurden als unrealistisch bewertet. Viele befürchteten, dass die neuen Regeln zu einer Entfernung von Leben und Liturgie führen würden. Ein abwechslungsreiches Angebot liturgischer Feiern würde eher den Bedingungen der Gegenwart entsprechen. Die Kommission Ecclesia celebrans versuchte für die dritte Auflage des deutschen Messbuchs entsprechend einen Zwischenweg zwischen den Vorstellungen der Liturgiekonstitution und der neuen Übersetzerinstruktion zu finden.

Nach der Jahrtausendwende wünschten sich viele Liturgiewissenschaftler/innen eine Sprache für die Liturgie, die ohne Vereinnahmung oder Selbstverleugnung auch die Menschen ansprechen konnte, die kaum Kontakt mit dem christlichen Glauben hatten. Die Alltagssprache wurde nicht mehr als angemessenes Ideal empfunden, die Notwendigkeit liturgischer Bildung für die Verständlichkeit der Feier betont. Ars celebrandi und eine Weiterentwicklung der Liturgie waren Schwerpunkte der theologischen Diskussion. Als erstes liturgisches Buch gemäß den neuen Übersetzungsvorstellungen erschien 2009 im deutschen Sprachgebiet das Begräbnisrituale – und scheiterte. Mit ihm wurden die Vorstellungen von *Liturgiam authenticam* noch stärker als zuvor fraglich, da ihre Umsetzung zu keiner praktikablen Sprache führte. Ekklesiologie und Theologie der Instruktion ließen sich nicht mit den Grundsätzen der Liturgiekonstitution vereinbaren. Entsprechend wurde nach Auswegen gesucht, die Instruktion so umzusetzen, dass sie die Sprache der Liturgie bereicherte. In diesem Rahmen traten die engen Verbindungen von Theologie, Ekklesiologie und Sprache der Liturgie noch deutlicher hervor.

Als Bezugspunkt der Sprache der Liturgie wurde das Leben der Gläubigen gesehen. Entsprechend wurde eine Vielfalt der Sprachstile und eine immer neue Aktualisierung der Gebete gefordert.

Die Inkulturation der Liturgie wurde weitergedacht – sie sollte von der Ortskirche auf die gesamte Kirche wirken. Tradition und Fortschritt sollten gleichermaßen beachtet werden. Um der Würde der Liturgie zu entsprechen, sollte eine schöne Sprache für die Gebete gebraucht werden, die eine möglichst wörtliche Übersetzung nicht leisten konnte. Eine moderne poetische Ausdrucksweise schien vielen für die Liturgie angemessen. Die Verständlichkeit blieb ein Leitgedanke, auch wenn eine unmittelbare Verständlichkeit als unmöglich empfunden wurde. Es wurde vorgeschlagen, für Menschen, die dem Glauben fern stehen, ein Mindestmaß an Verständlichkeit zu gewährleisten. Vor allem sollten so eingefahrene Formulierungen hinterfragt und eine Verbindung mit der Gegenwart aufrecht erhalten werden. Daneben entsprach ein solches Vorgehen der sich immer weiter verschärfenden Minderheitssituation der Gläubigen in der Gesellschaft. Eine Sprache, wie sie das Begräbnisrituale verwendete, stand einer solchen Verbindung zur „Außenwelt“ eher entgegen. Die Alltagssprache war zwar nicht mehr das Ideal der Sprache der Liturgie, aber die Kluft zwischen beiden sollte nicht zu weit werden.

Die Texte sollten unter Beachtung der verschiedenen Textsorten der Liturgie so geformt sein, dass sie ihre Funktionen gut ausfüllen konnten und nicht wie eine Übersetzung klangen. Die Gestaltung für das Hörverstehen sollte es möglich machen, dass auch ein zufälliger Gast im Gottesdienst wenigstens etwas verstehen konnte. Weiter wurde gewünscht, dass das Gottes- und Menschenbild in den Gebeten ausgewogen dargestellt werden könnte, was mit der Übersetzerinstruktion – den Erkenntnissen der vorangegangenen Jahrzehnte zum Trotz – unmöglich schien. Eine angemessene Abbildung der verschiedenen Lebenswirklichkeiten wurde als unerlässlich für eine glaubhafte Verkündigung gesehen.

Gegen die Begründungen für eine verständliche lebensnahe Sprache der Liturgie argumentierten andere für eine „Sondersprache“, die sich vom Gewöhnlichen abhob und die man mit der Initiation in den Glauben erlernte. Dem lag meist ein anderes Verständnis von Liturgie zu Grunde. Es stand nicht mehr – wie in der Liturgiekonstitution – die Verbindung zum Leben im Vordergrund, sondern eine sakrale Abgrenzung vom Profanen – wie in *Litur-*

giam authenticam. Aber auch diese Position konnte nicht vermeiden, die Ergänzungsbedürftigkeit der Instruktion zu erwähnen. Immer wieder wurde deutlich, dass ihre Regeln die tätige Teilnahme nicht fördern konnten. Einzelne sahen eine ungewöhnliche Ausdrucksweise aber als Gewinn, um die Aufmerksamkeit der Gläubigen zu erhalten. Mehrere Wissenschaftler/innen sprachen sich für eine sakrale Sprache in der Liturgie aus – diese sollte aber nicht dem Latein nachempfunden oder geradezu lateinförmig sein. Ein ausdrückliches Streben nach einer sakralen Sprache für die Liturgie muss kritisch beurteilt werden. Ihm scheint ein Leistungsdenken zu Grunde zu liegen, der die Liturgie nicht als heilvolle Zuwendung Gottes zu den Menschen begreift. Die vor allem akademisch geprägte Erarbeitung der Gebete erreicht ohnehin ein hohes Sprachniveau. Eine eigens sakral gestaltete Sprache – über die Verwendung der christlichen Glaubensbegriffe hinaus – birgt die Gefahr, die aus dem Wesen der Liturgie heraus sinnvolle Verbindung der Feier zum Leben der Gläubigen misslingen zu lassen. Die Feier selbst soll das Glaubensgeheimnis ausstrahlen. Der menschliche Versuch, die Heiligkeit des Geschehens auszudrücken, bleibt notwendig unvollkommen.

Als Weg zwischen den Ansprüchen erschien der Vorschlag, präzise zu übersetzen und zeitgemäß zu formulieren. Eine genauere Übersetzung sollte zuerst erarbeitet und dann in einem zweiten Schritt eine den Gläubigen entsprechende Formulierung gesucht werden. Eine liturgische Erprobung sollte die Tauglichkeit der Texte zeigen, bevor sie offiziell zugelassen werden konnten. Diese Arbeit dispensierte aber nicht von der Ergänzungsbedürftigkeit des Gebetsbestandes. Dafür wurde eine bildreiche poetische Sprache favorisiert, um eine Verbindung der Liturgie zum Leben der Menschen herzustellen.

Der Beitrag des beginnenden 21. Jahrhunderts zur Diskussion der liturgischen Sprache war die verstärkte Betrachtung der Offenheit für Nicht-, Wenig- oder Andersgläubige. Die Beantwortung der Frage hing von der Theologie der Liturgie ab: wie wird ihr Verhältnis zur Umwelt gesehen? Ist sie Gesprächspartnerin der Welt, muss sie eine gewisse Verständlichkeit auch für die beinhalten, die in der Feier selbst fremd sind. Gerade in Bezug auf die Messe

sehen aber einige keine Notwendigkeit zu dieser Kommunikation, da die Messe sich an die richtet, die im Glauben zu Hause sind.

Die jüngere Diskussion betonte, dass Gott der Adressat des liturgischen Betens ist, während nach dem Konzil stärker darauf hingewiesen wurde, dass die Gemeinde das Gebet mitvollziehen können muss. Darin ist keine Änderung der Wahrnehmung zu erkennen, wer der Adressat des Gebetes ist, sondern eher eine Verlagerung des Gewichtes in den Gestaltungsprämissen und eine Veränderung der Selbstverständlichkeiten. Grundsätzliche Verständlichkeit wurde durch die vollständige Einführung der Volkssprachen sichergestellt. Nun ging es um eine theologische Vergeisterung, welchen Maßstäben die Gebetssprache genügen musste. In einer Zeit, in der der Glaube an einen personalen Gott immer weniger selbstverständlich war, musste diese Ausrichtung neu ins Wort gehoben werden.

Entsprechend war der Schwerpunkt der Diskussion nach der Jahrtausendwende die Frage, ob liturgische Sprache sakral sein muss. Diese Frage wird je nach Bestimmung ihrer Funktion negativ oder positiv beantwortet. Während einige im Sinne der Liturgiekonstitution weiter ihren Fokus auf eine Gestaltung der Sprache nahe an, aber nicht aus der Alltagssprache legten, betonten andere die Notwendigkeit ihrer Abgrenzung wegen des besonderen Gegenstandes der Liturgie. Vereinzelt wurde ein Mittelweg zwischen diesen beiden Positionen eingeschlagen.

Die meisten Autoren stimmten darin überein, dass es an Neuschöpfungen oder anderen inhaltlichen Erweiterungsmöglichkeiten mangelte. Die Gebetsanliegen des Messbuchs waren und sind nicht vielfältig genug, um die Bedürfnisse der Gläubigen aufzunehmen. Immer wieder wurde in diesem Zusammenhang der Wunsch nach Perikopen- oder Psalmen-basierten Orationen laut.

5. **Fazit: Von der Sprachenfrage zur Formfrage**

Das Zweite Vatikanische Konzil legte die Grundlage für eine deutsche Liturgiesprache. Diese steht in der Spannung zwischen zwei Polen: Neben der Beachtung der Würde der Liturgie ist ihr wesentliches Merkmal, dass sie eine Verbindung zum Leben der Menschen herstellen soll. Beides kann nur durch eine umsichtige Vorbereitung der Gebete gelingen, die erst durch die Erprobung in der Feier zum Abschluss gebracht werden kann. So wird aus Übersetzungen und Neuschöpfungen schließlich das Gebetsgut der Kirche.

Die Diskussion über die Sprache der Liturgie nahm ihren Ausgang von der Zulassung der Volkssprache für die Gottesdienste. Nachdem man die Bedeutung, den Nutzen und die Rechtmäßigkeit der Übersetzung der liturgischen Texte erörtert hatte, ging die Debatte über eine reine Bestimmung der Art und Weise der Übersetzung deutlich hinaus, auch wenn die Vorgaben zur Übersetzung die Möglichkeiten der liturgischen Sprache zum Teil limitieren.

5.1. **Theologische Grundlagen der Ausrichtung der Sprache der Liturgie: tätige Teilnahme, Inkulturation und Ekklesiologie**

Durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Liturgie neu als Ausdruck des Lebens und der Kirche verstanden. Sie wird als Dialog beschrieben, als liebevolle Zuwendung Gottes zu den Menschen und gleichzeitig als Antwort und Verehrung Gottes durch die Menschen. Liturgie ist ein Wirken der ganzen Kirche, all ihrer Glieder – keine „Arbeit“ der Experten – und ist „trotzdem“ heilig, ja sogar das Herz des kirchlichen Lebens. Daraus erschließt sich, dass sie verständlich sein muss und sich nicht in einem fremd anmutenden Ritual erschöpfen kann. Die Gläubigen, die kraft ihrer Taufe Teil der Liturgie sind, müssen wirklich in ihr mitwirken und sie verstehen: also tätig teilnehmen. Sie können ihren Anteil nicht völlig passiv an sich vorbeiziehen lassen oder an andere abtreten. Das Prinzip der tätigen Teilnahme ist eine anspruchsvolle Aufgabe, die mit *Sacrosanctum Concilium* einen besonderen Nachdruck erhielt und zum Gestaltungsmaßstab der Liturgie wurde. Aus der tätigen Teilnahme und ihrer Grundle-

gung in der Taufe heraus wurde die Bedeutung der Teile des Volkes in der Liturgie sichtbar. Neuer Kirchenbegriff und neue Liturgie wuchsen gleichzeitig in SC. Daraus resultierte ein neues Bild, wessen Mitwirken für den Gottesdienst essentiell ist: alle Gläubigen tragen gemeinsam die Liturgie. Von Anfang an war dabei klar, dass die tätige Teilnahme nicht allein durch die Gestaltung der Liturgie erreicht werden kann, sondern wesentlich auf die Vorbereitung und Mitwirkung der Gläubigen angewiesen bleibt. Vor allem die Messe kann nicht der einzige Ort der Glaubensbildung sein. Die theologische Diskussion musste immer wieder an diesen Aspekt erinnert werden, um der Versuchung zu widerstehen, die Messe „selbsterklärend“ gestalten zu wollen.

Aus dem Anspruch der tätigen Teilnahme und der Verständlichkeit erwächst eine fortwährende Aktualisierungsnotwendigkeit der Liturgie. Aber nicht nur die Zuwendung zum Menschen in der Feier macht eine Anpassung notwendig, auch das Handeln Gottes in der Zeit, wie es in Christus geschah und in der Taufe immer wieder geschieht, erfordert eine fortwährende Aktualisierung der Liturgie.

Die Veränderungsmöglichkeiten der Liturgie waren eine Sensation und standen daher Mitte der 1960er Jahre im Fokus der theologischen Diskussion um die Sprache der Liturgie, auch wenn sie aus heutiger Sicht – wo viele Veränderungen eingetreten sind – nicht mehr so sensationell erscheinen mögen. Die Änderungsmöglichkeiten wurden daher ausführlich theologisch begründet, man könnte auch sagen, vorsorglich gegen möglichen Widerspruch verteidigt. Dies ist die Einstellung, die ab den 1970er Jahren nötig gewesen wäre, als viele Liturgiewissenschaftler aus Freude über das Erreichte die neuen Beschränkungen mehr oder weniger klaglos hinnahmen.

Das Konzil begriff die Sprache als wichtiges Medium der Verehrung und Heilsvermittlung im Gottesdienst, das eine folgenschwere Auswirkung auf die tätige Teilnahme hat. Aus dem neuen Gottesdienstverständnis, das die Liturgie als Zuwendung zum Menschen begreift, den Anteil der Gemeinde an der Feier neu bestimmt, die Würde der Getauften betont und aus der daraus folgenden Notwendigkeit der tätigen Teilnahme resultierte die Zulas-

sung der Volkssprache für die Liturgie – wenig später sogar für alle Amtsgebete. Die Sprache ist nicht nur Teil der Inkulturation der Liturgie, sie ist wesentlicher Teil der Liturgie selbst. Aus dem Liturgieverständnis des Konzils entsprang die Zulassung der Volkssprache als Teil der Erneuerung der Liturgie und der Betrachtung des Geheimnisses der Eucharistie. Die Volkssprachen wurden zugelassen, um die Zuwendung Gottes zu den Menschen in der Liturgie stärker zum Ausdruck zu bringen – nicht um eine Anpassung an die Kultur zu leisten. Dafür ist die Sprache zwar auch ein gutes und geeignetes Mittel, aber der Zweck ihrer Zulassung geht deutlich darüber hinaus. Eine sinnvolle Verwendung der Volkssprache, und damit der Umsetzung der Konzilsanliegen, fordert allerdings unabdingbar eine Inkulturationsleistung. Vor allem bei der Übersetzung ist der Aspekt der Inkulturation der Liturgie, im Sinne der Wortwahl und Textgestaltung, entscheidend; das gilt auch für die Frage nach eigenen Texten, die in der Volkssprache entstehen. Daher wird berechtigterweise aktuell vor allem unter dem Aspekt der Inkulturation über die Übersetzung der Liturgie diskutiert. Es darf aber nicht vergessen werden, dass diese Inkulturation eine Konsequenz der Zulassung der Volkssprache aus der tätigen Teilnahme ist, die sich auf die Würde der Taufe gründet und keine Anpassung an irgendwelche kulturellen Trends darstellt.

Der „berechtigte Fortschritt“ („*legitimae progressioni*“, SC 23) und die „berechtigte Vielfalt“ („*legitimis varietatibus*“, SC 39) sind feste Bestandteile des Liturgiebilds, das *Sacrosanctum Concilium* entwirft. Es macht nicht nur möglich, dass sich die Liturgie verändert, Freiräume sollen sogar fest in den Büchern verankert werden. Den Bischofkonferenzen ist es überlassen, diese Freiheit zur Inkulturation für ihr Gebiet angemessen umzusetzen. SC erwähnt immer wieder eigens die Sprache der Liturgie: Sie ist wesentliche Bedingung der tätigen Teilnahme der Gläubigen, aber auch der Inkulturation. Es geht also nicht nur um die Verständlichkeit der liturgischen Texte, sondern auch darum, eine Verbindung zwischen der Liturgie und der eigenen Kultur herstellen zu können. Dieses Ziel fordert neben guten Übertragungen neue liturgische Texte aus den Volkssprachen, die die lateinische Tradi-

tion ergänzen. Dass es sich bei der Aufnahme „Kultur-eigener Elemente“, wie es volkssprachliche Texte sein können, um keine weit hergeholte Interpretation der Konstitution handelt, zeigt die ausdrückliche Zulassung von außerliturgischem Brauchtum, das der Feier nicht widerspricht, für die Feier der Liturgie (SC 37). Das Konzil vollzog mit diesen Beschlüssen eine historische Wende. Es ging nicht mehr nur um die Bekanntmachung der Botschaft, sondern um die Verwurzelung des Glaubens in den Kontinenten unter Anerkennung des eigenen Wertes jeder Kultur.

Mit der Wahrnehmung der Lebendigkeit und Funktionen der Liturgie änderte sich auch die Wahrnehmung des priesterlichen Handelns. Das Konzil entdeckte das allgemeine Priestertum der Gläubigen kraft der Taufe wieder und gab ihnen entsprechenden Anteil an der Feier. Weiter schuf es die Grundlagen dafür, dass sich die Liturgie auch seelsorgerisch und lehrreich an die Menschen wenden konnte. Damit war die Liturgie nicht mehr nur Verehrung Gottes, auch wenn sie das natürlich weiter wesentlich bleibt. Über allen Gedanken zur Liturgie stand: „Verständlichkeit“, die als Forderung aus der tätigen Teilnahme resultierte. Unter dieser Überschrift konnte man sich viele Änderungen der Liturgie vorstellen, die sich nachher teilweise als unrealistisch oder als undurchführbar herausstellten. Gründe dafür waren nicht nur eine erlahmende Reformbereitschaft oder der grundsätzliche Wille mancher, so wenig wie möglich in der Liturgie zu ändern, sondern auch die Machbarkeit der Ideale. Manche Hoffnungen der Konzilszeit waren nicht zu realisieren: Der Glaube an die „Machbarkeit“ der „Verständlichkeit“ für alle Menschen schwand entsprechend bald aus der theologischen Diskussion über die Liturgiesprache. Mit der praktischen Erprobung liturgischer Übersetzungen ließ man sich schließlich darauf ein, dass die Wirkung eines Textes auch ein Stück weit Geschenk bleiben muss.

Die Besinnung auf das Wesen der Liturgie führte auch zu einer Neuentdeckung der Heiligen Schrift. Man bemühte sich, der genuinen Bedeutung des Wortes Gottes wieder mehr zu entsprechen. Demgemäß soll die Schrift für die Gläubigen spirituell fruchtbar gemacht werden. Die neue Beachtung der Bibel wirkte sich auf die Texte der Amtsgebete aus: Sie sollten entsprechend überarbei-

tet werden. Auch die anderen Ansprüche aus dem Wesen der Liturgie sollten Niederschlag in einer Revision der liturgischen Bücher finden.

Die Erneuerung der Liturgie, die von *Sacrosanctum Concilium* ausging, reichte über eine Revision der Formen und Texte hinaus. Mit ihr verbunden war eine neue Ordnung der Zuständigkeiten, die ein neues Kirchenbild zeichnete. Die Umsetzung des kollegialen Handlungsmodells gelang in der Nachkonzilszeit aber nicht immer und wurde teilweise sogar bewusst sabotiert. Trotzdem bleibt die konziliare Grundlage der Maßstab, an dem sich kirchliches Handeln messen lassen muss.

Das in der Liturgiekonstitution grundgelegte eigene Entscheidungsrecht der Bischöfe überwand eine Bischofsvorstellung, die aus dem Trienter Konzil hervorgegangen war, und stellte das altkirchliche Verständnis des Amtes wieder her. Damit wurde gleichzeitig gezeigt, dass die Ortskirchen wesentlicher Teil der Gesamtkirche sind, so wie auch die Gemeinde wesentlicher Teil der Liturgie ist. Die Gemeinschaft erwächst aus den einzelnen Teilen. Die Eucharistie als Versammlung der Getauften ist die zentrale Grundlage der Ekklesiologie von *Sacrosanctum Concilium* – sie ist konstitutiv für die Kirche als Ganzes. Entsprechend ist für die Ortskirchen eine eigene Mitwirkung vorgesehen, die sich nicht nur dem Willen Roms unterordnet oder von ihm abgeleitet ist, sondern selbstständig die für sie angemessenen Mittel einer Erneuerung der Liturgie sucht und findet. Die Einheit im Glauben, unter der Führung des Heiligen Geistes, kann sich daraus folgend in verschiedenen Gestaltungen der Liturgie ausdrücken – immer mit Rückbindung an die Gemeinschaft der Kirche. Denn wenn die konkrete Feier der Gemeinde ein Abbild der Kirche ist, muss der Gottesdienst auch als dieses Bild erkennbar sein und kann nicht beliebig gestaltet werden. Die Liturgiekonstitution legte durch die Möglichkeiten zu Anpassung, Inkulturation und Dezentralisierung der Gestaltungsrechte die Grundlage, dass die römisch-katholische Liturgie auf der ganzen Welt als Zentrum des Glaubens der jeweiligen Situation angemessen gefeiert werden kann und die Menschen anspricht. Nach der Verabschiedung der Konstitution war aber relativ rasch zu beobachten, wie diese

Rechte der Bischöfe und Bischofskonferenzen sukzessive eingeschränkt wurden.

Die Neuerungen der Liturgiekonstitution mussten nach dem Konzil in Kraft gesetzt, durch nähere Bestimmungen erläutert und gestaltet werden. Letztere zeigten, wie *Sacrosanctum Concilium* von den römischen Ausführungsorganen interpretiert wurde, welche Grenzen der nachkonziliaren Liturgiereform gesetzt waren und an welchen Maßstäben die Erneuerung tatsächlich ausgerichtet wurde. Das Motuproprio *Sacram Liturgiam* definierte die Bischofskonferenzen, die erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution *Inter Oecumenici* ihre Vorgehensweise und erste Übersetzungsvorschriften. *Tres abhinc annos* gab schließlich den Kanon für eine Übersetzung in die Volkssprachen frei und ermöglichte so eine vollständig volkssprachliche Messe. Diese Entwicklung entstand – wie von der Liturgiekonstitution vorgesehen – aus der Zusammenarbeit der Bischöfe, Bischofskonferenzen und römischen Behörden – vor allem dem Consilium. Die Reaktionen auf die ersten Reformschritte beeinflussten deutlich den weiteren Verlauf der Reform. Die Umsetzung der Vorgaben der Liturgiekonstitution verlief dabei relativ linear, wenn auch manchem zu langsam – anderen zu schnell, in die vom Konzil vorgegebene Richtung. Bald zeigte sich, dass die Umsetzung der pastoralen Vorgaben – man muss wohl von Idealen sprechen –, wie die Vorbereitung der Gläubigen auf die veränderte Liturgie, teilweise an Bildung und Willen einiger Priester scheiterte. Auch an anderen Stellen wurden erste Defizite sichtbar. Schon mit den ersten Ausführungsbestimmungen versuchte die Kurie die bischöflichen Rechte und eine weite Umsetzung von SC zu beschränken, was ihr durch das Handeln des Consilium vorerst nicht gelang. In der Kommentierung des Motuproprio *Sacram Liturgiam* und der Instruktion *Inter Oecumenici* zeigte sich, dass man sehr optimistisch war, was die weitere Entwicklung der Regelungen für die Texte bzw. Sprache der Liturgie anging. Der Optimismus, wie die Bestimmungen gemeint waren und ausgeführt werden würden, überwog deutlich, sodass nicht in Betracht gezogen wurde, dass sich dahinter eine erneute Ausdehnung des römischen Einflussbereichs verstecken könnte. Diese Betrachtung muss man im Nach-

hinein als kurz- bzw. unvorsichtig gegenüber dem tatsächlich Festgelegten beschreiben. Sie gründete vor allem in der Arbeit des Consiliums, das als progressiver Gestalter der Liturgiereform und eifriger Verteidiger der bischöflichen Rechte agierte. Entsprechend nahmen entschiedene Befürworter von Liturgiereform und Dezentralisierung der Gestaltungsrechte der Liturgie ruhig, wenn auch zum Teil kritisch, hin, dass die Ziele der Liturgiekonstitution sukzessive beschränkt wurden. Die Einführung der Pflicht zur Vorlage der liturgischen Texte (*Inter oecumenici*) war jedoch von Anfang an ein Zeichen mangelnden Vertrauens in die Arbeit der Bischofskonferenzen – die ja eigentlich um die Inkulturation der Liturgie sicherzustellen ermächtigt worden waren, eigene Beschlüsse zu fällen. Schon mit den ersten Ausführungsbestimmungen zeigte sich also, dass die Vorstellungen der Ekklesiologie der Liturgiekonstitution zwar zu einem guten Teil, aber eben nicht vollständig realisiert wurden.

5.2. Konzeption der Ideale für eine Liturgiesprache: Verständlichkeit für alle

Positiver entwickelten sich die ersten theologischen Überlegungen zur Übersetzung und daraus folgend der Gestalt der Volkssprache in der Liturgie. Im Anschluss an die ersten Übersetzungsvorschriften in *Inter Oecumenici* wurde bereits von einer „Übertragung“ gesprochen. Diese wurde als sinn-, aber nicht formtreue Wiedergabe des lateinischen Textes definiert, die den Ansprüchen der Liturgiekonstitution nach Anpassung an den Menschen und Inkulturation entsprach und zu einer „dem Empfinden, Fühlen, Denken der betreffenden Volkssprache“¹⁶⁷⁶ angepassten Gestaltung der liturgischen Texte führen sollte. Aus dem Zusammenhang und der Wortwahl der Instruktion kann man die Übersetzung, die als „*interpretatio popularis*“ bezeichnet wurde, als Realisierung der Inkulturation durch den liturgischen Text verstehen. Mit der Umsetzung der ersten Übersetzungsvorschriften begann sich im deutschen Sprachraum ein Gefühl für eine eigene liturgische Sprache zu entwickeln, die man noch nicht auf genaue Parameter festlegen konnte. Die vorsichtige Zulassung der Volkssprache für die Litur-

¹⁶⁷⁶ Rennings, Instruktion, 87.

gie verursachte ein immer stärkeres Bedürfnis nach einer ganz volkssprachigen Liturgie, um die die Bischöfe wiederholt baten und die der Papst schließlich erlaubte. Auch mit Blick auf die Ekklesiologie war dies ein vorbildlicher Prozess der Umsetzung der Liturgiekonstitution. Die Ausdehnung der Verwendung der Volkssprache führte immer mehr dazu, dass man sich über die Sprache allgemein und besonders die der Liturgie verstärkt Gedanken machte, ihre textliche wie akustische Gestaltung immer sensibler wahrnahm und darauf aufbauend begann, die Anforderungen für sie zusammenzutragen. Mit der Ausgabe des lateinisch-deutschen Altarmissale (1965) entstand eine wichtige Erkenntnis für die weitere Sprachdiskussion: eine nahezu wörtliche Übersetzung konnte nicht das in der Liturgiekonstitution gesetzte Ziel der tätigen Teilnahme verwirklichen. So festigte sich schon früh der Wunsch nach freieren Übersetzungen, die für den betenden Mitvollzug im Hören geeignet und auch emotional ansprechend sein sollten.

Mit *Tres abhinc annos* wurde der Kanon für die Volkssprachen freigegeben und somit eine Messe ganz auf Deutsch möglich. Daraus entstand ein kreatives Schaffen, das zu vielen ungenehmigten Hochgebetestexten führte. Mit der Zulassung von drei neuen Hochgebeten und später dem sogenannten Schweizer Hochgebet wurde diese Entwicklung weitgehend abgebremst. Insgesamt war die Zeit der ersten Umsetzung der Konzilsbeschlüsse recht unruhig. Zahlreiche Ermahnungen zur liturgischen Disziplin von römischer Seite, wie auch von den Bischöfen des deutschen Sprachgebiets, lassen auf ein entsprechendes Verhalten der Priester schließen. Das Consilium versuchte trotz aller Schwierigkeiten und Widersprüche die Intentionen der Liturgiekonstitution, immer unter Beachtung der darin enthaltenen Ekklesiologie, durch aktive Einbeziehung der Bischofskonferenzen umzusetzen.

Nachdem die Messe vollständig in deutscher Sprache gefeiert werden konnte, konkretisierten sich die Überlegungen, wie eine Übersetzung des Messbuchs aussehen sollte. Vorherrschendes Ideal war die Alltagssprache– entsprechend den Intentionen des Konzils von tätiger Teilnahme und Inkulturation. Schon von Anfang an wurden wörtliche und ausdeutende Übersetzung als Alter-

nativen für die Erstellung der liturgischen Texte gesehen. Das Ziel der Verständlichkeit sahen die Protagonisten der Diskussion nur in der Variante der ausdeutenden Übersetzung, u.a. Rennings sprach bereits von „Übertragung“,¹⁶⁷⁷ zu realisieren. Eine Übertragung wurde also für die tätige Teilnahme als förderlicher und zudem als Mehrwert im Vergleich zur Übersetzung eingeschätzt. Sie sollte darin bestehen, dass die Eigenschaften der Zielsprache stärker berücksichtigt wurden als die des Latein und dass nicht nur formal richtige Sätze formuliert wurden. Auch Papst Paul VI. forderte, dass die liturgischen Texte bei der Übersetzung so gestaltet werden sollten, dass sie als genuin volkssprachlich erscheinen. Dem stimmten die meisten Liturgiewissenschaftler zu – auch aus der Germanistik war diese Vorstellung zu vernehmen. Der Sinn, aber nicht die Form der lateinischen Vorlage galt als entscheidend. Hauptmotivation war es, die Glaubensinhalte verständlich auszudrücken. Die Ideale Anpassung und Inkulturation sollten die Richtschnur der Übersetzung sein.

Die Überlegungen zum Anspruch und Ziel einer Übersetzung bzw. Übertragung, führten zur Frage nach dem geeigneten Stil für die Sprache der Liturgie. Auch hier erschien vielen die Verbindung zum alltäglichen Leben als wesentlich, wenn auch Rücksicht auf den besonderen Gegenstand der Liturgie genommen werden sollte – die Sprache durfte also nicht zu durchschnittlich sein, um sie für liturgische Texte zu verwenden. Die Protagonisten der Diskussion waren dabei durchaus gemischt. Liturgie- und literaturwissenschaftliche Positionen ergänzten sich und wurden von interessierten gebildeten Laien bestätigt. In diese Richtung bewegte sich nicht allein die deutschsprachige Diskussion durch die Erfahrung des Altarmissale, sondern es war auch die Richtung, die Papst Paul VI. selbst vorgab und die so die „allgemeine“ Richtung der Übersetzung der liturgischen Bücher war.

Neben dem Bezug zur Alltagssprache war die Beachtung der unterschiedlichen Gattungen der liturgischen Texte von Anfang an Teil der Diskussion über die Liturgiesprache, wie die Beachtung dieses Aspekts bereits auf dem Übersetzerkongress von 1965

¹⁶⁷⁷ Vgl. z.B. für 1965: Rennings, Instruktion, 84; Für 1967: Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, 11.

durch den Papst und die Referenten zeigt. Im späteren Verlauf der Debatte lag allerdings keine große Aufmerksamkeit auf diesem Thema, sodass es nicht zu einer Entwicklung eigener Sprachstile bzw. Konzepte für die einzelnen Gattungen kam. Lediglich die Gestaltung der Orationen wurde ausführlicher thematisiert. Für ihre Übersetzung gab es widerstreitende Argumente, ob der knappe Stil vorbildlich und entsprechend beizubehalten war oder zu knapp und um biblische Bilder ergänzt werden musste. Trotz dieser besonderen Aufmerksamkeit am Anfang der Diskussion über die Liturgiesprache entwickelte sich kein eigenes Konzept für die Übersetzung der Orationen. Einig waren sich die darüber debattierenden Liturgiewissenschaftler Emminghaus und Gülden darin, dass sich die Gebete, wie die Liturgiesprache selbst, in der Praxis erweisen mussten, wie es später u.a. durch die Studentexte auch geschah.

Ein weiterer Diskussionspunkt der Übersetzungsfrage war, wie frei man übersetzen durfte, um einen sprachlich guten liturgischen Text auf Deutsch zu erhalten. Joseph Pascher konnte sich dabei durchaus vorstellen, lateinische Strukturen zu erhalten, während Johannes Emminghaus und Vinzenz Stebler dies ablehnten und sich eine freiere Übersetzung wünschten, die sich stärker an der Volkssprache orientierte. Emminghaus sah sogar eine begrenzte Möglichkeit für freies Formulieren in der Liturgie. Josef Gülden interpretierte die Übersetzungsarbeit als inspirierte Neuschöpfung der liturgischen Texte in der Volkssprache und hatte damit die weitgehendste Vorstellung einer Übertragung. Strittig war die Frage der liturgisch-geprägten Fremdwörter, die nur Pascher im deutschen Text beibehalten wollte – trotz seines Plädoyers für die Verständlichkeit für einfache Gläubige.

Insgesamt war schon in den wenigen Jahren nach dem Konzil zu beobachten, dass die Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachraum – auch aufgrund der praktischen Erfahrungen – immer mehr zu einer freien Übersetzung tendierten, die mehrere als „Übertragung“ beschrieben. Zudem wurden schon direkt nach dem Konzil Forderungen nach einer poetischen Qualität der liturgischen Sprache laut, so bei Klemens Tilmann und Johannes Emminghaus. Dabei verfolgten die Forderungen nach einer poeti-

schen Sprache nicht das gleiche Ziel: Tilmann strebte eine poetische Verwendung der Alltagssprache an, während Emminghaus eine gehobene Sprachqualität für Neuschöpfungen wünschte. Josef Gülden und Wilhelm Gössmann sahen in poetischen Liturgietexten ein Nebenprodukt der Textarbeit, die sich vor allem um die Glaubensinhalte bemühen sollte. Sie waren damit die einzigen, die ausdrücklich auf die eigene Kraft der Texte verwiesen und sie nicht nur als neuzugestaltende Vorlage wahrnahmen. Gülden verwies dabei sogar darauf, dass das Wirken des Heiligen Geistes in der Arbeit einer Übersetzergruppe besonders gut zum Tragen kommen könnte. Neben einer guten Qualität und Verständlichkeit der Texte ist es für Liturgiesprache also wichtig, poetisch, d.h. schön und darüber hinaus vom Glauben getragen zu sein.

Immer wieder kam in den Überlegungen zur Übersetzung eine hohe Wertschätzung der lateinischen liturgischen Texte zum Ausdruck. Indessen zeigten die ersten Übersetzungen auch Schwächen der lateinischen Gebete, sodass sich mehrere Liturgiewissenschaftler dafür aussprachen, diese in der Übertragung – also eigentlich der deutschen Version – zu verbessern. Mit Spannung wurde die anstehende Revision der liturgischen Bücher erwartet – daraus entstanden viele Forderungen an die Gestaltung liturgischer Texte und die Möglichkeit von Neuschöpfungen, die den Bestand der Tradition ergänzen sollten. Zugleich betonte man in diesem Zusammenhang die fortwährende Notwendigkeit die Liturgie zu erneuern. Die Überlegungen zu den Anforderungen und theologischen Maßstäben der Übersetzung legten die Grundlagen und Rahmenbedingungen für die liturgische Sprache fest. Aus dem fast einstimmigen Plädoyer für eine Übertragung folgte, dass sich im deutschen Sprachraum eine eigene Liturgiesprache entwickeln sollte. Der Terminus „übersetzte Liturgie“ wurde in diesem Zusammenhang kurz nach dem Konzil nahezu zu einem Fluchwort der reformorientierten Liturgiewissenschaftler, um eine nicht ausreichende Inkulturation der liturgischen Texte auszudrücken.¹⁶⁷⁸

¹⁶⁷⁸ Vgl. z.B. Bogler, *Römische Liturgie und deutsche Liturgie*, 45f und 53; Emminghaus, *Überlegungen und Anmerkungen*, 20.

Mit Blick auf die Inkulturationsmöglichkeiten der Liturgie durch die Übertragung in die Volkssprachen zeigte sich schnell, dass der Heilige Stuhl die Kontrolle behalten (DEL 487) und sie nicht, wie von der Konstitution nahegelegt (SC 40,2), an die Bischofskonferenzen abtreten wollte. Die verkürzte Darstellung, wer die Experimente zulässt, in der Ansprache Papst Pauls VI. an die Übersetzer, zeigte bereits 1965 eine mangelnde Rezeption der Ekklesiologie von SC. Die deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler wünschten dagegen eine sich schrittweise erweiternde Inkulturation der Liturgie. Auch in diesem Zusammenhang forderten sie immer wieder Neuschöpfungen. Letztlich zeigen Diskussion wie nachkonziliare Geschichte, dass Bischöfe und Bischofskonferenzen weitgehend selbstständig für ihr Gebiet entscheiden können müssen, um eine Inkulturation der Liturgie zu gewährleisten.

Neben der Alltagssprache wurde biblische Sprache als Vorbild der Sprache der Liturgie gesehen, also eine Sprache, die bildreich, einfach und knapp gestaltet sein sollte. Dieses eher theologische Paradigma stand für eine selbsterklärende und bleibend bzw. zeitlos gültige Ausdrucksweise – also für eine aus heutiger Perspektive unerreichbare Vollkommenheit. Beide Vorbilder – Bibel wie Alltag – drückten die Suche nach einer verständlichen Sprache aus und entsprachen so dem Grundsatz einer lehrreichen, sich dem Menschen zuwendenden Liturgie, wie sie *Sacrosanctum Concilium* beschreibt. Dabei erfordert das Ideal der Alltagssprache eine regelmäßige Überarbeitung der liturgischen Texte und entspricht so eher einer fortwährenden Erneuerung der Liturgie. Die biblische Sprache könnte unter dem Aspekt der bleibenden Gültigkeit eher mit dem Versuch assoziiert werden, eine erneuerte Liturgie in eine feste Form zu gießen, die nicht mehr angepasst werden muss – was auf lange Sicht zu den gleichen Problemen führen würde, wie man sie zur Zeit des Konzils beheben wollte. Allerdings wird dies nicht allen Implikationen des Begriffes gerecht. Vor allem geht es diesem Entwurf wohl darum, eine Sprache zu finden, die der Würde und den Wurzeln der Liturgie gerecht wird – wofür sich die Bibel hervorragend anbietet. In der Zeit nach dem Konzil dominierte die Vorstellung, dass eine biblische Sprache allgemeinverständlich sei und deswegen auch die Sprache der

Liturgie sein müsste. Was aber genau „biblische Sprache“ sein sollte, – eine allgemein verbindliche Bibelübersetzung gab es noch nicht – war zu dieser Zeit nicht klar. Es handelte sich hierbei vermutlich auch und eher um einen spirituellen Anspruch. Trotzdem taucht die Forderung immer wieder auf. Das sehr theoretisch klingende Ideal der biblischen Sprache wurde allerdings schon bei den ersten Übersetzungsarbeiten des Kanons angewendet: nicht in der Form eines bestimmten Sprachstils, sondern als Hilfestellung für die Satzkonstruktionen, weil die Vorlage ergänzungsbedürftig erschien. Die Übersetzung wurde also an vertraute Formulierungen der Bibel angelehnt, wo der lateinische Text Lücken aufwies. Um in der Übertragung einen gut formulierten Text zu erhalten, bewährte es sich damit bereits. Die liturgische Sprache ist also nicht nur durch volkssprachige Neuschöpfungen, sondern auch durch Übernahmen aus der Bibel zu ergänzen.

5.3. Umsetzungsversuche der Idealvorstellungen für eine Liturgiesprache

Die Suche nach einer deutschen Sprache der Liturgie begann in einer Zeit, die gesellschaftlich wie innerkirchlich durch und durch von Umbruch, Partikularisierungstendenzen und Entkirchlichung geprägt war. Das wirkte sich auf die Sprache aus. Es existierte weder in der viel beschworenen Alltagssprache noch im liturgischen Bereich ein festes Sprachvorbild, an dem sich die Übersetzer der liturgischen Texte orientieren konnten. Immer wieder wiesen die Diskussionsteilnehmer darauf hin, dass die bisherigen Übersetzungen der Amtsgebete in den „Volksmessbüchern“ nicht zum Gebet, sondern nur zum Mitlesen geeignet waren. Viele Liturgiewissenschaftler wünschten sich eine breite Beteiligung an der Diskussion über die Liturgiesprache, da ihnen klar war, dass nur durch die Mitwirkung von vielen Gläubigen das Ziel der tätigen Teilnahme tatsächlich erreicht werden konnte. Nur dadurch, dass möglichst viele Vertreter/innen der unterschiedlichen Gruppen der Gläubigen in den Prozess der Erstellung der Gebetstexte einbezogen werden, kann es erreicht werden, dass tätige Teilnahme für möglichst viele Liturgiefeiernde gelingt.

Gleich zu Anfang der Diskussion wurde bereits daran gedacht, dass die Texte der Liturgie einer regelmäßigen Überarbeitung bedürfen und dass sie auch für Nichtgläubige ansprechend sein sollten. Besonders letzteres war aber nicht einhellige Meinung in der Liturgiewissenschaft. Viele argumentierten, dass die Messe sich nur an Gläubige richtet, wie es auch die Liturgiekonstitution beschreibt. Daher müsste die Sprache nicht in letzter Konsequenz allgemeinverständlich gestaltet sein, sondern sollte eher ihren dezidiert christlichen Charakter behalten. Obwohl es weder Pflicht noch Ansporn der liturgischen Sprache sein kann, für Nichtgläubige restlos verständlich zu sein, sollte sie trotzdem nicht so gestaltet werden, dass diese Gruppe gänzlich ausgeschlossen ist. Ein gewisses Maß an Verständnis der liturgischen Texte muss auch für die möglich sein, die sich im katholischen Glauben nicht oder wenig auskennen, damit die Kirche ihre Aufgabe, in der Welt zu wirken, erfüllen kann - auch durch die Liturgie. Wie weit gesichert werden soll, dass liturgische Texte für die „Außenwelt“ verständlich sind, muss für jede Zeit neu abgewogen werden. Dabei ist zu beachten, dass die Liturgiesprache weder ihren christlichen noch ihren feierlichen Charakter verleugnen kann. Entsprechend kann keine Allgemeinverständlichkeit für die Messe als Ganze gefordert werden. In eingeschränktem Maße ist eine Verständlichkeit für Nichtgläubige jedoch sinnvoll.

Insgesamt blieb es dabei, dass die Diskussionsteilnehmer – Laien wie Wissenschaftler – sich direkt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine liturgische Sprache wünschten, die sich an der Alltagssprache orientierte. Umstritten war lediglich, wie frei die Übertragung ausfallen sollte, ob es z.B. eine erklärende Übersetzung werden oder man näher am Ausgangstext bleiben sollte. Bei manchen gab es Befürchtungen, dass die Übertragung „zu umgangssprachlich“ ausfallen und damit für die Messe unwürdig sein könnte. Die Orientierung an der Sprache des Alltags bedeutete aber für keinen der Diskussionsteilnehmer, diese Sprache direkt zu übernehmen. Es sollte eine Ausdruckform gewählt werden, die sich nicht so sehr vom umgangssprachlichen Ausdruck abhob, dass sie für viele Gläubige unverständlich wäre. Grundsätzlich stimmten alle dem Prinzip der Übertragung zu, was auch bei den

vorsichtigeren Diskutanten hieß, dass die lateinische Satzstruktur nicht übernommen werden musste. Neben der Verbindung zur Sprache des Alltags wurde immer wieder auf die Verbindung der liturgischen Sprache zum Glaubensleben hingewiesen. Die Spiritualität sollte helfen die Sprache zu gestalten, und umgekehrt sollte auch die Sprache der Liturgie in den Gläubigen etwas bewirken. Die Aussagen zeigen das veränderte Konzept der liturgischen Sprache, das auch *Sacrosanctum Concilium* nahelegt: die Sprache der Liturgie wurde, wie die Liturgie selbst, nicht mehr dadurch definiert, dass sie sich vom Alltag, dem Profanen, abgrenzte und so eine Sonderwelt schuf, die versuchte, die unerreichbare Heiligkeit Gottes nachzuahmen. Nun sollte vielmehr das Leben der Menschen, das Geschenk Gottes, ernst- und angenommen werden, indem man versuchte, in eigenen Worten – nicht in einer für den liturgischen Bereich reservierten Sonderform der Sprache – persönlich und authentisch auf Gottes Anruf zu antworten. Das bedeutete ausdrücklich keinen Verlust der Ehrfurcht vor und in der Liturgie – wie die spätere Kritik es darzustellen suchte. Es war vielmehr der Versuch, direkt mit Gott in Verbindung zu treten und nicht mehr durch die Vermittlung einer Kunstform, wie sie auch eine eigene Sakral- oder Kultsprache darstellt.

Das präziseste Konzept dieser Zeit Mitte der 1960er Jahre findet sich bei Wilhelm Gössmann. Er stellte einen Katalog von Idealen der liturgischen Sprache auf: Teile der Alltagssprache, der Bibel und der Theologie sollten genauso als Vorlage dienen wie die Literatur. Entscheidendes Kriterium war die Verbindung der Sprache mit der Spiritualität der Gläubigen und zugleich eine Offenheit für die Fernstehenden. Keine Formulierung sollte unhinterfragt aus der Tradition übernommen werden. Den Stil der Texte der Tradition wollte er beibehalten und durch zeitgemäße Stile in Neuschöpfungen ergänzen. Die Schönheit der Texte der Liturgie sollte mit der von profanen Texten vergleichbar sein.

Liturgiewissenschaft wie Germanistik stimmten großteils darin überein, dass die Sprache der Liturgie stilistisch der gehobenen Alltagssprache nah sein und mit der Hilfe von Experimenten entwickelt werden sollte. Viele wünschten sich auch eine Orientierung an der Bibel, aber nur für Gössmann war dies mit einer kon-

kreten Bibelübersetzung verbunden und sogar einem konkreten Abschnitt, der Sprache der Propheten, während die anderen dies eher allgemein – manche mit Bezug auf das Neue Testament – vorschlugen und sich auf keine konkrete deutsche Bibelausgabe bezogen. Die Forderung nach einer Anlehnung der Sprache der Liturgie an die Sprache des Alltags, ging sowohl mit großen inhaltlichen, wie auch formalen Ansprüchen einher, wie der mehrfache Wunsch nach einer poetischen Qualität der liturgischen Sprache zeigte.

Klaus Gamber war mit seiner Position, allein die Texte der frühen Christen als Vorbild für eine Textgestaltung zu nehmen, relativ isoliert. Auch seine These, dass die Situation des 4. Jahrhunderts der der 1960er Jahre besonders nahekomme, wurde stark angegriffen. Mit seiner Forderung nach einer Erprobung der Texte war er allerdings am Puls der Zeit. Die Mehrheit der Liturgiewissenschaftler strebte nach einer liturgischen Sprache, die im Anschluss an die gehobene Alltagssprache gestaltet werden sollte. Es gab zwar immer wieder Vorschläge für andere Vorbilder der liturgischen Sprache, die Mehrheit der mit dieser Frage befassten Wissenschaftler und Laien der reformfreundlichen Richtung war sich aber darin einig, dass die gehobene Alltagssprache das Maß der liturgischen Sprache sein sollte.

Es gab in der Diskussion zudem eine kleine Minderheit, die sich frei formulierte Texte vorstellen konnte. Solche Vorschläge wurden aber eher indirekt geäußert und nicht konkreter ausgearbeitet. Darüber hinaus wuchs bei den Diskussionsteilnehmern der verschiedenen Richtungen ein Bewusstsein dafür, dass die Gestaltung der liturgischen Sprache in den Büchern nicht allein zu einer gelingenden Feier der Liturgie führen konnte. Ohne eine angemessene Performanz des Priesters würden die Anstrengungen der Arbeitsgruppen für die Amtsgebete fruchtlos bleiben. Man kann an den Beiträgen dieser Zeit ablesen, dass sich die Vorstellungen erst entwickelten, was „*Ars celebrandi*“ meinen und wie man sie erreichen konnte. Für die Erstellung der deutschen liturgischen Texte – die eher wenig Aufmerksamkeit erhielt, obwohl immer wieder Neuschöpfungen gefordert wurden – verfolgten die Diskussions Teilnehmer die gleichen Ziele, wie für die Übersetzungen der Ge-

bete. Immer wieder wurde besonders auf die Möglichkeit hingewiesen, mit neu geschaffenen Texten die aktive Mitwirkung der Gläubigen zu stärken – also darauf angespielt, dass nicht nur neue Texte, sondern auch neue Gebetsformen notwendig wären.

Die Organisation der Text-Arbeit war für die meisten kein Diskussionssthema, da die Forderung von *Inter Oecumenici* nach einer Beteiligung verschiedener Experten als ausreichende Bestimmung erschien. Entsprechend wurde der einzige eigenständige Vorschlag dazu, der von Franz Calvelli-Adorno kam, nicht weiter berücksichtigt. Einige Teile der Diskussion über die liturgische Sprache bezogen sich sehr auf die Sprache selbst und beachteten ihre theologische Dimension und Funktion nicht. Es ging auf einer abstrakten Ebene eher um die Frage, was generell gutes Deutsch war – man forderte also dieses auch für die Liturgie ein. Aus den Entwicklungen der Sprachgeschichte heraus konnten die Sprachwissenschaftler die These der Liturgiewissenschaftler nur bestätigen: die Sprache der Liturgie musste in einer lebendigen Verbindung zur Alltagssprache der Gläubigen stehen und nach eigenen authentischen Begriffen suchen, da eine reine Übersetzung letztlich nicht dazu führen würde, dass der Glaube verinnerlicht wird. Für die Ziele der Liturgiereform war diese Ausrichtung der liturgischen Sprache also zwingend erforderlich.

Wie die Liturgiereform aussehen konnte, wenn viele Gläubige gleichzeitig versuchten deren Grundsätze möglichst weitgehend umzusetzen, zeigte die Entwicklung in den Niederlanden. Ihr Verlauf wurde im deutschen Sprachgebiet und seinen Nachbarländern sehr aufmerksam verfolgt, um zu sehen, ob ein solches Vorgehen erfolgsversprechend war und man sich Ähnliches trauen könnte. Die Situation im Nachbarland war dabei Vorbild und abschreckendes Beispiel zugleich. Man bewunderte und übernahm teilweise die Neuschöpfungen in übersetzter Form, fürchtete aber zugleich den damit einhergegangenen Wildwuchs und hoffte entsprechend auf eine positive Antwort Roms auf die neuen Texte. Da diese ausblieb bzw. negativ ausfiel, erlahmte im deutschen Sprachgebiet die Hoffnung auf kreative Schöpfungsmöglichkeiten in der Liturgie.

Weitergehende Konzepte wiesen in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre auf die generelle Bedeutung der Sprache für den christlichen Glauben oder die Bedeutung der nonverbale Ausdrücke für die Liturgie hin. Ihnen folgte aber kein konkretes Sprachkonzept oder eine weitergehende Diskussion zur Sprache der Liturgie. Am interessantesten war aus heutiger Perspektive der mehrfach vorgetragene Vorschlag einer „Rahmenliturgie“, die für die jeweilige Gemeinde anpassbar sein sollte. Durchsetzen konnte sich dieser Vorschlag allerdings nicht.

Ein „Sonderbereich“ der Diskussion um die deutsche Sprache der Liturgie entstand mit der Übersetzung der Hochgebete. Durch die neuen Gestaltungsmöglichkeiten der Liturgie war die Diskussion über die Sprache im Verlauf der nachkonziliaren Reform zeitweise von den Themen „neue Hochgebete“ und „Zielgruppen“ verdrängt worden. Das Thema „Hochgebet“ entwickelte sich zum Rollenmodell für die Erarbeitung liturgischer Texte im deutschsprachigen Raum. Hier wurde im Kleinen durchgeführt, was im Nachhinein als Paradebeispiel für die Entwicklung liturgischer Sprache zu beschreiben ist: die Übertragungen der Gebete wurden von einer Gruppe erarbeitet und der öffentlichen Diskussion ausgesetzt – teilweise mit einer Vergleichsmöglichkeit zu anderen Übertragungsstilen. Erst danach wurden sie verbindlich beschlossen. Die Übersetzung der drei neuen Hochgebete zeigte, dass eine Übersetzungsarbeit unter Beteiligung der interessierten Öffentlichkeit zu sehr guten Ergebnissen führt. Weiter wurde sichtbar, dass die Arbeit der deutschsprachigen Kommission den Vergleich mit poetischen Übersetzungsentwürfen nicht scheuen musste. Das Angebot von alternativen Übertragungsstilen bereichert also die Diskussion über die liturgische Sprache und sollte bei neuen Übertragungen wieder gemacht werden, um eine ausgewogene Diskussion zu fördern.

Die Freigabe des Kanons für die Volkssprache führte bei den Gläubigen zu einem Bedürfnis nach weiteren Hochgebetstexten. Nachdem Rom einige volkssprachliche und lateinische Gebete genehmigt und andere verworfen hatte, änderte sich aber die Stimmungslage. Große Hoffnungen und sprachlich gut angelegte Neuschöpfungen verschwanden durch römisches Verbot in den

Schubladen. Positives Gegenbeispiel zu dieser Entwicklung war das Schweizer Hochgebet, das durch seinen zeitgemäßen authentischen Ausdruck des Glaubens auch eine schöne Sprache erhielt und so eine allgemeine Verwendung fand. Die weitere Entwicklung zeigte, dass die Sprache erst fraglich wurde, wenn sie ein Problem darstellte. Ein authentischer Glaubensausdruck wird also nicht wegen seiner Sprache hinterfragt – oder präzise analysiert, warum die Sprache dieses Gebetes gut ist. Das zeigt, dass die Diskussion über die Sprache der Liturgie letztlich abstrakt bleibt. Die Diskussion über die Sprache der Liturgie ist also immer ein Zeichen für Veränderungsprozesse im Glaubensleben. Sie ist entsprechend eng mit der Praxis verbunden und kein theoretisches Gedankenspiel.

Diese Erfahrung wurde mit den 5 neuen Hochgebeten wiederholt, die in Rom entwickelt worden waren. Die bildhafte Ausdrucksweise und die freiere Übersetzung der Hochgebete für Kinder und zum Thema Versöhnung resultierten in Texten, die einem volkssprachlich entworfenen Gebet sehr nahe kamen. Sie wurden entsprechend gut angenommen und kaum diskutiert, vor allem nicht mit Bezug auf die Sprache. Das bestätigt, dass die Sprache der Liturgie nur dort erörtert wird, wo eine Übertragung als misslungen empfunden wird – um genau zu sein dort, wo ein Gebet durch sprachliche Schwächen als Übersetzung negativ wahrgenommen wird. Einige Leserbriefe dieser Zeit in der Zeitschrift „Gottesdienst“ signalisierten, dass es kein homogenes Bedürfnis für die Frage der liturgischen Gebete gab. Manche Priester waren schon mit der Aufgabe, ein Hochgebet auszuwählen, überfordert. Das Thema „Hochgebete“ stagnierte nach den approbierten Neuschöpfungen und Ermahnungen zur liturgischen Disziplin seit Mitte der 1970er Jahre weitgehend.

Bemerkenswert und zugleich vorbildlich sind noch heute folgende Sondererlaubnisse für die Sprache der Liturgie: Eine Richtlinie der Deutschen Bischöfe erlaubte am 24. September 1970 für Gruppenmessen ein freies Formulieren der Orationen, um sie an die gegenwärtigen Verhältnisse anzupassen. Damit wurde die Sprache der Liturgie erstmals teilweise der Gestaltung durch den Zelebranten überlassen, um sie so gut wie möglich zu aktualisie-

ren und auf die Gottesdienstfeiernden auszurichten. Ähnlich wie später die Kinderhochgebete wurden die Orationen als „Vorlage“ wahrgenommen, die die Sinn-Richtung, aber nicht den Wortlaut festlegt. Die öffentliche theologische Diskussion der 1970er Jahre nahm dies vornehmlich schweigend zur Kenntnis – aus heutiger Perspektive würde man vielleicht sagen, um keine Aufmerksamkeit auf diese ortskirchliche Sonderfreigabe zu ziehen. Bis in die Gegenwart ist diese Freigabe des liturgischen Betens außerordentlich wichtig. Nach wie vor ist es bemerkenswert, dass die Übersetzungsanweisung für die Kinderhochgebete erst den volkssprachlichen Text als eigentliches Gebet wahrnimmt, während es den lateinischen nur als eine unfertige Vorlage betrachtet. Auch unter ekklesiologischer Sicht ist dies erstaunlich. Hier wird sichtbar, dass die Ortskirche die konkrete Erscheinungsform der Gesamtkirche ist, denn erst durch ihr Handeln wird der Text zum Gebet.

Die angemessene liturgische Sprache für Kindermessen wurde als einfach und konkret beschrieben. In den ersten Jahren nach dem Konzil bemerkte man, dass eine „kindische“ Ausdrucksweise eher kontraproduktiv für die Aufmerksamkeit der Kinder war und dass es durchaus sinnvoll war, die Kinder gelegentlich mit ihnen unbekannten Begriffen zu konfrontieren, um sie an die Vollform der Liturgie heranzuführen. Das Kindermessdirektorium zeigte, dass es für Kindermessen vor allem auf eine gute Textauswahl ankommt, und ermöglichte begrenzt Umformulierungen der Orationen.

Die Zugeständnisse und Vorschläge für einzelne Gruppen, wie auch deren Feiern selbst, stehen immer in Beziehung zur Gemeindeliturgie und leisten so einen grundsätzlichen Beitrag zur Gestaltung der Liturgie. Sie präzisieren das Wesen der Liturgie, indem sie ihre Anpassungsfähigkeit für konkrete Herausforderungen zeigen.

In der Zeit nach dem Konzil beteiligten sich auch konservativ orientierte Stimmen an der Diskussion über die Sprache der Liturgie. Ihre Argumente lassen durchgängig auf eine prinzipielle Opposition zu den Grundsätzen der Liturgiekonstitution und ihrer Ziele schließen. Sie provozierten entsprechend leidenschaftliche

Gegendarstellungen der Reformbefürworter. Die der Liturgiereform freundlich gesonnen Theologen bemühten sich anfangs noch, die Argumente der traditionalistisch Orientierten zu entkräften. Als aber sichtbar wurde, dass diese Bemühungen fruchtlos blieben, verlegte man sich darauf, solchen Meinungen nicht zu viel Aufmerksamkeit zu schenken – auch wenn man einzelne Kritikpunkte als berechtigt empfand und aufgriff. Tief verwurzelt in der vorkonziliaren Sichtweise der Liturgie, vor allem mit Blick auf die Beteiligungsmöglichkeiten der Laien, und fern der Bedürfnisse der meisten Gläubigen waren von konservativer Seite keine konstruktiven Vorschläge zur deutschen Sprache in der Liturgie zu vernehmen, da sie sich auf die Argumentation einer Begrenzung der Volkssprache konzentrierten. Mit der Entstehung des deutschen Messbuchs kamen von dieser Richtung entsprechend keine konstruktiven Beiträge zu der hier betrachteten Diskussion mehr.

5.4. Eine deutsche Liturgiesprache entsteht

Die erste Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit* bestätigte Anfang 1969 weitgehend die Ergebnisse der vorangegangenen Diskussion im deutschen Sprachgebiet und entschied einige Punkte wie den Übersetzungsmodus für die Orationen oder die Verwendung von Fachausdrücken, für die es keine Einigung gegeben hatte. Sie legte die Übertragung als angemessene Übersetzungsweise der liturgischen Gebete fest und bestätigte den Vorrang einer verständlichen vor einer wörtlichen Übersetzung. Wie in der vorangegangenen deutschsprachigen Diskussion wurde eine zeitgemäße, christlich geprägte, gehobene Umgangssprache als Stil für die Sprache der Liturgie festgelegt, die von gemischten Experten-Kommissionen erarbeitet und in der Liturgie erprobt werden sollte. Entsprechend bedurfte es keiner weiteren Diskussion der neuen Vorgaben.

Die Instruktion ging von der damals allgemein anerkannten Übersetzungstheorie der dynamischen Äquivalenz aus, deren These aus heutiger Sicht relativiert werden muss: Damals hielt man es aber für möglich, einen Kerninhalt der Texte aufzuspüren, der so übersetzt werden könne, dass er in der Übersetzung die gleichen Reak-

tionen auslöst, wie sie der ursprüngliche Text intendiert hatte. Nach vielen Versuchen der Umsetzung scheint dieses Ideal heute unerreichbar. Weder lässt sich so etwas wie ein „Kerninhalt“ exakt feststellen, noch ist es möglich, diesen angemessen zu transformieren. Entsprechende Versuche endeten mitunter in der Entstellung der Texte. Anders als einige Protagonisten der deutschsprachigen Diskussion, sah *Comme le prévoit* nur die Gläubigen als Zielgruppe der liturgischen Gebete. Die Merkmale der Textgattungen sollten erhalten bleiben, lateinische Stilmittel und Sprachbilder müssten nicht übernommen werden. Auch für die Hochgebete, die besonders genau übersetzt werden sollten, war um der Verständlichkeit Willen teilweise eine Übertragung möglich. Als Qualitätsmaßstab galt die Verwendung des Textes – die Sprachgestaltung wurde dem Ziel der tätigen Teilnahme untergeordnet. Die Instruktion hoffte, dass man Übertragungen entwickeln konnte, die so gut in die jeweilige Kultur und Sprache passten, dass sich die Gläubigen in ihnen wiederfanden. Zudem ging sie davon aus, dass sich so eigene liturgische Sprachweisen entwickeln konnten – auf Basis der eigenen, nicht der römischen Kultur. Entsprechend sah sich die Instruktion nur als ersten Schritt zu einer authentisch-volkssprachlichen Liturgie. Sie wollte eine Inkulturation der Liturgie auch mittels der Sprache. *Comme le prévoit* machte zudem klar, dass eine wörtliche Übersetzung die geistliche Aufgabe nicht bewältigen kann, die ein liturgisches Gebet stellt. Nur durch eine Übertragung sah die Instruktion die Chance für authentisches Beten in verschiedenen Sprachen, das eine lebensnahe Begegnung mit Gott in der Feier des Gottesdienstes ermöglicht. All dies sei zudem nur zu leisten, wenn die erneuerte Liturgie auch durch neu geschaffene Gebete bereichert würde.

Die Übersetzerinstruktion entwickelte die pastoralen Ziele des Konzils weiter und setzte sie für die Sprache der Liturgie um. Der Inhalt der Gebete, ihr Charakter und ihre Würde sollten in der Übertragung erhalten bleiben. Eine authentische Feier der Liturgie sollte sowohl in Bezug zu ihrem Inhalt und damit zu ihrer tradierten Form als auch in Bezug zu denen stehen, die sie feierten. Entsprechend sah die Instruktion die Übertragung als theologischen Mehrwert, weil sie eine direkte Verbindung zwischen Gott und

Mensch im Gebet herstellen sollte, wie es die Gebete bei ihrer Entstehung getan hatten. Eine reine Übersetzung wäre eher einer Informationsvermittlung vergleichbar, die es den Betenden schwer machen würde, sich mit dem Text zu identifizieren. Inkulturation und tätige Teilnahme sah *Comme le prévoit* nur mit dem Modell der Übertragung zu verwirklichen, das vor allem eine Anpassung an die aktuellen Gegebenheiten der Zielsprache und die sie sprechenden Menschen bedeutet.

Die Instruktion war die letzte Entwicklung ihrer Art, denn die rechtlich eigenständige Arbeit des Consilium endete kurz nach der Veröffentlichung von *Comme le prévoit*, bevor es 1970 aufgelöst und in eine römische Kongregation überführt wurde. So wurden, auf eigenen Wunsch der Protagonisten der Liturgiereform, die Mitglieder des Consiliums reduziert, um das Gremium zu einem festen Teil der Kurie zu machen und eine größere rechtliche Verbindlichkeit zu erhalten. Ziel war es, die Reformbemühungen in Form der Gottesdienstkongregation fest zu etablieren und damit gewissen Streitigkeiten zu entgehen, denen man seit den ersten Reformschritten begegnet war. Gleichzeitig entzog sich der Liturgierat damit aber seine eigene Arbeitsgrundlage. Da die wichtigsten Protagonisten der Reform in der neuen Kongregation verblieben, wurde dieser Wandel aber zunächst nicht kritisch beurteilt.

Nach dem Erscheinen der Übersetzerinstruktion wurden noch einige Vorschläge zur Gestaltung der liturgischen Sprache veröffentlicht, die großteils mit dem zuvor angestrebten harmonierten und die Idee einer Anlehnung der liturgischen Sprache an die des Alltags präzisierten. Nur der alleinstehende Vorschlag, den christlichen Wortschatz gänzlich umzuformulieren, überraschte durch seine Radikalität – und war aus heutiger Sicht realitätsfern. Als neues Thema kritisierten einige Autoren die Machtstrukturen in der Liturgie, die sich in der Sprache niederschlugen. Vor allem im Rahmen der Diskussion um eine inklusive Sprache in den 1980er und bis in die 1990er Jahre wurden diese Gedanken weiterentwickelt. Wichtig war zu dieser Zeit zudem das Thema einer authentischen Sprache, die in Bezug zum Alltag stehen und sich dort auch durch ein gewisses Engagement ausdrücken sollte. Der All-

tag wurde immer öfter als Ideal der Sprache der Liturgie beschrieben. Das Ideal der Bibel wurde teilweise ausdrücklich abgelehnt und die Allgemeinverständlichkeit ihrer Ausdrucksweise bestritten. Oft tauchte die Vorstellung auf, dass eine möglichst einfache, teilweise sogar inhaltlich reduzierte Ausdrucksweise die Vermittlung der christlichen Botschaft unterstützen könnte. Viele hoben die Vorzüge und historische Authentizität der Ziele der Liturgiereform hervor, um eine „verfeierlichte“ Liturgie zurückzuweisen. Manche schlugen entsprechend reduktionistische Ideen vor, die im Nachhinein von traditionalistisch orientierten Theologen stark kritisiert wurden.

Neben den Vorschlägen zur Sprache der Liturgie tauchte auch die Idee einer Rahmenliturgie wieder auf, die individuell vorbereitete, frei formulierte Gebete enthalten sollte. Da in Rom erste Versuche einer Einschränkung der liturgischen Vorschriften und Reformprozesse zu beobachten waren, wünschte man sich in Messordo wie Textgestaltung eine gewisse Unabhängigkeit, um die Liturgie weiterentwickeln zu können. Die beteiligten Liturgiewissenschaftler versprachen sich davon ein organisches Wachstum der Feier und ihre größere Nähe zu den Menschen. Mit dem Abschluss der Revision des römischen Messbuchs 1970 konnten die Arbeiten für ein deutsches Messbuch beginnen.

Zur gleichen Zeit wie die Vorbereitungen des Messbuchs begannen auch die Vorbereitungen zur Einheitsübersetzung. Dabei wurden weitgehend die gleichen sprachlichen Ziele verfolgt wie für die Liturgie. Die konkreten Entscheidungen der Formulierung der Bibeltexte wurden aber nicht für die Gebetstexte der Messe übernommen. Für die Liturgie wurde von Anfang an eine traditionellere Ausdrucksweise angestrebt als für die Einheitsübersetzung. Letztlich führten die Rückmeldungen der Gläubigen auf die Studienausgaben der Lektionare zur Erprobung der Bibelübersetzung, aber auch für die biblischen Texte zur Verwendung einer eher traditionellen Sprache in der Übersetzung. Es war damals also bei vielen Gläubigen ein Wunsch nach dieser Ausdrucksweise vorhanden. Dieses Ergebnis darf aber nicht als Charakterbestimmung der deutschen Liturgiesprache gewertet werden, sondern ist für jede Generation der Gläubigen neu zu überprüfen.

Parallel zu den theoriebezogenen Sprachdiskussionen entwickelte sich eine praktische, teilweise sehr auf Details konzentrierte Debatte. Die Erfahrungen mit der Übersetzung des Altarmissale und der Hochgebete führten dazu, dass für die weitere Übersetzungsarbeit Rückmeldungen von Priestern und Gemeinden eingeholt wurden, um eine gute Akzeptanz der Texte sicherzustellen. Sowohl bei der Erstellung des Altarmissale wie des Vaterunsers hatte man dies versäumt und entsprechende Kritik für die Texte erhalten. Daher wollte man die positiven Erfahrungen mit der Übersetzung der Hochgebete fortsetzen, indem man die neu erarbeiteten ökumenischen Gebetstexte (Glaubensbekenntnis, Gloria etc.) vor ihrer offiziellen Fertigstellung veröffentlichte und in der Liturgie erprobte. Dabei präziserte man das Verfahren, um nicht nur Kritik, sondern auch Zustimmung zu erfahren und so ein möglichst authentisches Abbild der Meinungen zu bekommen. Daraus entwickelte sich entsprechend eine Diskussion, die sich auf die konkrete Textgestaltung konzentrierte. Hier wurde wiederum deutlich, dass nicht für alle Ausdrücke eine zeitgemäße Variante das war, was den Gläubigen entsprach. Die durch überlieferte Formulierungen aus Gebet, Katechese und Liedgut vertrauten Begriffe erfuhren teilweise eine große Wertschätzung, sodass es nicht immer sinnvoll war, diese vertrauten Begriffe durch neuere Worte zu ersetzen. Eine traditionsgebundene Sprache war also in einzelnen Fällen – nicht in allen – sinnvoll, da die Gläubigen sich in den gewohnten Wörtern wiederfanden, auch wenn sie nicht mehr dem alltäglichen Sprachgebrauch entsprachen. Um herauszufinden, für welche Formulierungen dies zutrifft, war und ist eine Erprobung neuer Textentwürfe unerlässlich.

Die Instruktion *Liturgicae instaurationes* war 1970 ein Zeichen, dass die freie Entfaltung der Liturgiereform begrenzt werden sollte. Nicht nur die Durchführung von Experimenten wurde erschwert, die Verbindlichkeit der Messtexte hervorgehoben und die Übersetzungsvorschriften verschärft, dazu kam auch noch eine Vorschrift der Überprüfung der Eigentexte durch Rom – ein weiterer Eingriff in die Rechte der Ortskirchen. Zudem wurde eine neue Zielsetzung für die volkssprachlichen liturgischen Bücher genannt: Sie sollten so gestaltet werden, dass sie lange Bestand

haben, eine Ausrichtung, die sich schwer mit dem dynamischen Bild der Liturgie vereinbaren ließ, das die euphorischen Befürworter der Liturgiereform nach dem Konzil entworfen hatten. Die führenden Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachgebiets entwickelten ihre Positionen entsprechend genau in die entgegengesetzte Richtung der römischen. Sie wollten die lateinischen Gebete bei der Übertragung so umformulieren, dass sie das Hörverständnis erleichterten – also eher noch weiter von der lateinischen Vorlage abrücken als sich genauer an sie zu halten. Zudem wünschten sie sich eine immer freiere Umsetzung der Liturgiereform mit einer größeren Unabhängigkeit der Ortskirche in der Textgestaltung und eine flexibel anpassbare Feier der Liturgie. Im Ringen um das angemessene Sprachniveau der Liturgie entwickelten sich ebenfalls die Vorstellungen weiter. Man erkannte, dass die Anlehnung an die Alltagssprache nicht zu stark sein durfte und dass vor allem die Übernahme von leeren Floskeln aus dem Alltag gefährlich war und zu einer Banalisierung führte. Immer stärker bemühte man sich um eine authentische Gebetssprache, die weder den Anschluss zum Leben der Menschen noch den Ausdruck des besonderen Inhalts der Liturgie verlieren sollte. Die Forderung nach einer gehobenen Alltagssprache für die Liturgie wurde in diesem Zusammenhang eher verstärkt als relativiert.

Immer mehr merkte man, dass die lateinischen Gebete oft fern der Realität der Gläubigen waren und es eines gänzlich anderen Stiles sowie neuer Texte für die Liturgie bedurfte, wie man es auch in vergleichbaren Prozessen anderer Glaubensgemeinschaften beobachtet hatte. Die Übertragung in die Volkssprache führt offenbar grundsätzlich zu einem Bedürfnis nach Neuschöpfungen. Trotz zahlreicher positiver Rückmeldungen konnten sich allerdings einfacher formulierte liturgische Antworten oder die Übernahme aus Texten der nicht-lateinischen Tradition kaum durchsetzen – sicher auch deshalb, weil man in den Nachbarländern beobachtete, wie ähnliche Entwürfe ausgebremst wurden. Daneben reifte die Erkenntnis, dass verschiedene Bevölkerungsgruppen verschiedene Voraussetzungen für das Verständnis eines Textes hatten.

Insgesamt trat nach der Übersetzerinstruktion eine gewisse „Demokratisierung“ der Diskussion ein – also eine breitere Beteili-

gung –, die durch die vorangegangenen Umfragen und die Bitte um Rückmeldungen zu den Übersetzungsentwürfen angespornt worden war. Es fällt auf, dass aus theologischer Perspektive mehr Gewicht auf die Verständlichkeit der liturgischen Texte gelegt wurde und aus sprachwissenschaftlicher Sicht eher auf die Heiligkeit der Liturgie verwiesen, also ein deutlich gehobenes Sprachniveau gefordert wurde. Nach dem Enthusiasmus, die liturgischen Texte übersetzen zu dürfen, wurde langsam die Komplexität der selbstgesteckten Ziele sichtbar. Nach den ersten Übersetzungen wuchs das Bewusstsein, dass verschiedene Gruppen unterschiedliche Voraussetzungen und Bedürfnisse hatten. Die Gläubigen rückten als inhomogene Zielgruppe der Texte in den Blick. Zuvor hatte man gedacht, mit einem guten Deutsch auch gleichzeitig eine verständliche Textgestaltung zu erreichen. Dies stellte sich nun als Irrtum heraus. Das Ziel der Verständlichkeit für die Gläubigen zur Förderung der tätigen Teilnahme wurde als sehr vielschichtige Aufgabe erkannt. Darin wird eine Weiterentwicklung der Diskussion um die Sprache der Liturgie sichtbar, die sich im Folgenden noch präziserte. Zunächst drängten sich aber immer mehr eigenmächtige Veränderungen der Liturgie in den Vordergrund, denen man mit wiederholten Hinweisen auf die Regeln Herr zu werden versuchte. Allerdings gab es von verschiedenen Seiten auch immer wieder kleine Ermutigungen neue Texte zu schaffen und zu verwenden. Letztlich beruhigte sich die Situation erst mit dem Erscheinen der Studententexte, ganz verschwand dieses Verhalten der Priester nie.

Neben der Frage der liturgischen Disziplin wurde Anfang der 1970er Jahre auch über die Stille im Gottesdienst diskutiert. Als Mittel zur Förderung der tätigen Teilnahme wurde sie in der Praxis oft vernachlässigt und daher von Liturgiewissenschaftlern immer wieder eingefordert. Durch das Ende der Kanonstille und die stärkere Beteiligung der Gemeinde an der Liturgie vermissten manche einen meditativen Charakter der Messe. Im Wesentlichen ging es also um eine Frage der *Ars celebrandi*, da Momente des Schweigens das leisten können, was auch der besten Textgestaltung nicht gelingt.

Die Zeit der Vorbereitung des deutschen Messbuchs war durch immer stärker werdende innerkirchliche und gesellschaftliche Uneinigkeiten geprägt. Nachdem die Befürworter der Liturgiereform ihre Ideen in den Jahren nach dem Konzil entfaltet hatten, regte sich immer stärker Widerstand bei den Kritikern der Reform. Dass es nicht nur in der Frage der liturgischen Disziplin Spannungen gab, zeigte 1970 die schnelle Überarbeitung der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch relativ kurz nach ihrem Erscheinen. Vor allem wurde die Traditionsgemäßheit und somit die Legitimation eines revidierten Messbuches ausführlicher begründet, da traditionalistische Kreise immer stärker die Rechtmäßigkeit der Liturgiereform und ihrer Maßnahmen anzweifeln.

Das deutsche Sprachgebiet war zu dieser Zeit noch relativ frei von solchen Einflussnahmen, sodass die Arbeitsgruppen die Konzilsbeschlüsse nach und nach umsetzen konnten und dabei die Ideen der Liturgiereform weiterentwickelten. Die beteiligten Liturgiewissenschaftler wurden nicht müde, die Freiheit zu betonen, die ihnen die Übersetzerinstruktion gewährte. Mit der Entscheidung für eine Erprobung der übertragenen liturgischen Texte folgte man dem Vorbild der Übersetzungsarbeit der Hochgebete und der Umformulierung der ökumenischen Texte. Durch die Öffnung für die Volkssprache war dieses Verfahren erstmals möglich und nötig geworden. So setzte man die Forderung der Übersetzerinstruktion nach Anpassung der Texte an die Gläubigen um und entsprach dem Konzilsgedanken der tätigen Teilnahme bis in die Erstellung der Bücher hinein. Die neu erarbeiteten Texte sollten sich bewähren, bevor sie zum Gebetsgut der Kirche wurden. Die Akzeptanz der Texte in den Gemeinden war ein wesentliches Mittel ihrer Legitimation und zeigte zugleich, in welchem Maße die Beteiligung der Laien ernstgenommen wurde. Das entsprach dem Bild, das das Konzil von Rechten und Pflichten der Gläubigen entworfen hatte.

Aus den Antworten auf die Studententexte war unter anderem der Wunsch nach einer weiteren bzw. präziseren Übersetzung und einer größeren inhaltlichen Vielfalt der Gebete abzulesen, aber auch, dass nicht alle mit den Vorgaben zur Übertragung überein-

stimmten. Interessant war vor allem die Veränderung der Rückmeldungen mit dem Fortschritt zwischen den einzelnen Ausgaben der Studententexte, die erst auf freiere und später, als man freier übersetzt hatte, auf genauere Übersetzungen zielten. So stellte man fest, wie frei bzw. genau die Übertragung durchgeführt werden musste, um einen Text zu erhalten, mit dem sich die Gläubigen identifizieren konnten. Systematisch wies die Erprobung der Texte für das Messbuch allerdings einige Schwächen auf, da die Rückmeldungen weder flächendeckend noch affirmativ abgefragt wurden. So erreichte die Arbeitsgruppe nur die Kritik derer, die sich einbringen wollten – also vor allem kritische und kaum positive Anmerkungen. Dementsprechend konnten die Übersetzer kein Bild von der Meinung der Gesamtheit oder Mehrheit der Gläubigen haben, auch wenn sich sehr viele an den Umfragen beteiligten. Es ist also nicht auszuschließen, dass die Entscheidungen für die Sprache des Messbuchs auf Grund der Meinungen einer ganz bestimmten Gruppe von Gläubigen, insbesondere der Priester, getroffen wurden.

Die Zeit der Erprobung Anfang der 1970er Jahre war von Spannungen geprägt. Neben der Enttäuschung, den rückläufigen Trend der Gottesdienstbesuchszahlen nicht umkehren zu können, stellte sich zur Zeit der Erprobung der liturgischen Texte eine allgemeine Unzufriedenheit mit der Situation der Liturgie ein, sodass man begann, in den Human- und Sozialwissenschaften nach Lösungen zu suchen. Man fragte nach den Grundvoraussetzungen des Betens und der Feier der Liturgie. Die Liturgiereform wie die Feier selbst wurden zu dieser Zeit sehr technisch gesehen. Man glaubte, dass es nur eine Frage der richtigen Mittel sei, Menschen zur Kirche zu führen. Im Wesentlichen blieb man also in dem Glauben, dass alles machbar sei, obwohl die erste Phase der konziliaren Liturgiereform bereits gezeigt hatte, dass diese Einstellung unrealistisch war. Da die theologischen Mittel vorerst ausgeschöpft schienen, wandte man sich den neusten Ergebnissen der Human- und Sozialwissenschaften zu. Der Ansatz, die Liturgie als Kommunikationsvorgang zu beschreiben, half, die Herausforderungen und Notwendigkeiten der *Ars celebrandi* zu erkennen, die unter den veränderten Bedingungen gänzlich neu bestimmt werden

mussten. Letztlich können die Erkenntnisse aus den Human- und Sozialwissenschaften aber nur eine Hilfestellung und nicht die Entscheidungsgrundlage für die Liturgie sein.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass nach der gründlichen Diskussion der Ziele einer Übersetzung der liturgischen Texte, die näher als „Übertragung“ definiert wurde, die Arbeiten durch die Rückmeldungen der Gläubigen schrittweise zur damals passenden liturgischen Sprache fanden und so eine deutsche Liturgiesprache entwickelten. Das gewünschte Niveau der liturgischen Sprache stellte sich dabei als gehobener heraus, als es die Wissenschaftler erwartet hatten. Es zeigte sich, dass es erwünscht war, einige traditionelle Ausdrücke beizubehalten und nicht alles an die gewohnte Alltagssprache anzupassen. Ein weiteres Mal wurde dadurch sichtbar, dass die Erstellung eines Übersetzungskonzeptes nicht allein zu einer gelungenen Übersetzung oder Übertragung führen konnte, sondern dass sich die Texte erst im Gebet bewähren mussten. Im Wesentlichen wurden nach der Übersetzerinstruktion *Comme le prévoit* die zuvor entwickelten Vorstellungen der liturgischen Sprache präzisiert, die sich an der gehobenen Alltagssprache orientieren sollte. Langsam reifte die Erkenntnis, dass das Niveau der liturgischen Sprache noch etwas weiter angehoben, also Prosa – bewußt geformte Schriftsprache statt gehobener Alltagssprache – verwendet werden sollte. Dieses Ergebnis ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass sich vor allem akademisch gebildete Menschen an der Diskussion beteiligten, die eine gehobene Ausdruckweise gewöhnt sind – während das Ziel „gehobene Alltagssprache“ die breite Masse erreichen wollte. Einzelne Stimmen mahnten entsprechend kurz vor der Fertigstellung des deutschen Messbuchs, dass seine Texte und Sprache der Spiritualität der Menschen zu wenig entgegenkämen. Es wurde ein ganzheitlicher Ansatz und die Verbindung zur praktischen Umsetzung des Glaubens im Alltag vermisst. Die Ausdruckweise war der Meinung der Kritiker nach letztlich zu gehoben ausgefallen. Damit griffen sie das Ergebnis der vorangegangenen Diskussion wieder auf, dessen sprachliche Ergebnisse durch die Rückmeldungen auf die Studententexte auf ein höheres Niveau korrigiert worden waren. Andere sahen genau in dieser Wahl der Sprache eine Chance zur

Veränderung der Gegenwart und begrüßten sie entsprechend. Entscheidendes Kriterium dieser Zeit war vor allem, ob die Sprache der Liturgie die Menschen zu einem Handeln bewegen konnte, dass dem christlichen Glauben entsprach. Denn die Spiritualität konzentrierte sich zu dieser Zeit vor allem auf die praktischen Konsequenzen des Glaubens, wie soziale Verantwortung und Nächstenliebe. Man begann aber auch wahrzunehmen, dass weder die Feier der Messe selbst noch ihre Sprache die Kraft hatten, alle Wünsche, die an sie gerichtet wurden, Realität werden zu lassen. Entsprechend der Umstände seiner Entstehung und dem erneuerten dynamischen Bild der Liturgie sah man das erste deutsche Messbuch als eine vorläufige Lösung, um den Übergang in die volkssprachliche Liturgie zu gestalten. Man hoffte, dass sich aus diesem Impuls eine eigene Liturgiesprache entwickeln konnte, und bemerkte dabei nicht, dass man diese mit dem Messbuch schuf. Die Arbeitsgruppe betonte, dass sie sich vor allem an der durch die Übersetzerinstruktion vorgegebenen Alltagssprache orientiert hatte. Durch die weiteren Ausführungen wurde aber klar, dass man sich bewusst gegen das Deutsch der Gegenwart bzw. des Alltags entschieden hatte, auch um die bereits vertrauten religiösen Begriffe beibehalten zu können. Zudem hatte man nicht auf gewisse Fachwörter verzichten wollen, um Würde und Alter des Gottesdienstes auch in seiner Sprache auszudrücken. Dieser Kompromiss wurde gestützt durch die Rückmeldungen zu den Studententexten, die oft eine noch traditionellere Sprache gefordert hatten. Die Orientierung an der Alltagssprache kann also bestenfalls als Basis, aber nicht als erreichte Form des Messbuches beschrieben werden. Letztlich schuf die Übersetzergruppe durch ihre Entscheidungen einen eher literarischen Sprachstil, den sie als „Prosa“ beschrieb und den man aus heutiger Sicht als deutsche Liturgiesprache beschreiben kann – dessen Tonfall man auch abseits der Messe in frei formulierten Texten an seinem getragenen Stil wiedererkennt. Um die Ideale der Liturgiereform umzusetzen, vor allem für ein gutes Verständnis der Texte beim Hören, hatte man sich teilweise gegen die akkurate Wiedergabe der lateinischen Vorlage entschieden. Dafür rechtfertigte sich die Arbeitsgruppe ausführlich. Die Frage der Nähe der Übertragung zur la-

teinischen Vorlage blieb über die Fertigstellung des Messbuches hinaus umstritten.

Zur Inkulturation der Liturgie gehörte auch, dass man Gebete in der Volkssprache für das Messbuch schuf. Ihr Sprachstil, der stärker als der der Übertragungen auf eine gegenwartsnahe Sprache angelegt war, wird bis heute als sehr gut beurteilt. Entsprechend gab es kaum eine Diskussion über die Sprache der Eigentexte. Wie schon zuvor beim Schweizer Hochgebet wurde sie nicht weiter analysiert, da man sie als authentischen Glaubensausdruck erlebte. Die Sprache volkssprachlich geschaffener Gebete wurde also nie hinterfragt – problematisch erschienen immer nur Übersetzungen.

Das deutsche Messbuch wurde insgesamt weitgehend positiv aufgenommen. Auch aus literarischer Sicht wurde, trotz einiger Einwände gegen abgenutzte Formulierungen, bestätigt, dass die vorrangigen Übertragungsziele – gute, der deutschen Sprache gemäß gestaltete, verständliche, im Hören mitvollziehbare Texte – erreicht worden waren. Durch die vorangegangene Diskussion und Vorbereitung waren die meisten mit der Textgestaltung zufrieden. Daher trat die Diskussion um die liturgische Sprache mit der Fertigstellung des Buches in eine Ruhephase ein. Eine gute Umsetzung der erreichten Ergebnisse in der Feier der Liturgie stand in der Folgezeit im Vordergrund. Dass man sich auf das Erreichte konzentrierte, lag sicher auch daran, dass die Signale aus Rom zunächst keinen weiteren Fortschritt erhoffen ließen: 1973 wurden einige liturgische Rechte erneut in Rom zentralisiert durch die Festlegung, dass die Übersetzung der sakramentalen Formeln durch die Gottesdienstkongregation erstellt werden sollte. Ihr Text sollte so nah wie möglich an der lateinischen Vorlage bleiben. Nicht einmal 4 Jahre nach der Übersetzerinstruktion begann hier also eine Vorstellung der Übersetzung liturgischer Texte Raum zu greifen, die auf die zuvor ausdrücklich abgelehnte Wörtlichkeit fixiert war – die den Text als wichtiger bewertete als diejenigen, die ihn benutzen. Mit dem Einfluss des einstigen Reform-Motors Annibale Bugnini schwanden auch die Rechte der Ortskirchen. Im deutschen Sprachgebiet gab es dagegen den Wunsch, die Liturgie noch stärker an die veränderte Spiritualität und die lokalen

Verhältnisse anzupassen, als dies Konzil und nachkonziliare Entwicklung ermöglicht hatten. Solche Wünsche verstummten aber mit dem Erfolg des deutschen Messbuchs, dem Blick auf die römischen Entwicklungen und angesichts der Wünsche der Gläubigen, die nicht alle von den Reformbemühungen erfreut waren.

Eine Weiterentwicklung der Konzilsbeschlüsse von römischer Seite wurde schließlich 1975 durch die Reduzierung und Unterordnung der Gottesdienstkongregation innerhalb der Kongregation für Sakramentenordnung erstickt. Solche Fortschritte waren zuvor oft aus den Diskussionen des Consiliums anlässlich der Anfragen der Bischofskonferenzen entstanden; in diesem Sinne hatte auch die Gottesdienstkongregation weitergearbeitet, da sie im Wesentlichen mit den gleichen Protagonisten der Reform besetzt gewesen war. Die Zusammenlegung der Kongregationen und nicht zuletzt die Versetzung Bugninis in den Iran führte zur Zersetzung und Unproduktivität dieser Gruppe.

5.5. Bemühungen um eine Revision

Zum 25. Jubiläum der Liturgiekonstitution begann man die in der Zwischenzeit veränderten Bedingungen zu analysieren, um die Liturgie und ihre Sprache entsprechend anpassen zu können. Dabei wurde sichtbar, dass sich die Bewertung des Messbuches inzwischen deutlich verändert hatte. Seine Sprache wurde von vielen Gläubigen als antiquiert empfunden und man wünschte sich mehr Neuschöpfungen, wie es sie durch die Tagesgebete zur Auswahl bereits als positives Beispiel gab. Einerseits war also das Sprachempfinden verändert, aber andererseits auch der Anspruch an die Sprache der Liturgie. Stärker als zuvor wurde eine zeitgemäße Gestaltung gewünscht. Dies war auch darauf zurückzuführen, dass die Volkssprache in der Liturgie inzwischen zur Gewohnheit geworden war. Es brauchte nicht mehr das Maß an vertrauten Formulierungen, um sich in der Liturgie heimisch fühlen zu können, wie es noch in der Umbruchsituation nach dem Konzil notwendig gewesen war.

Die Argumentationen der Liturgiewissenschaftler zeigten, dass eine neuerliche Anpassung mit erheblichem Gegenwind rechnete. Der Verweis auf die Anforderungen der Liturgiekonstitution

reichte als Begründung nicht aus, sondern man versuchte wieder die Traditionsgemäßheit einer Anpassung der Liturgie an die Umstände der Zeit zu erläutern. Stärker als zuvor waren die Gläubigen durch die sich fortsetzenden gesellschaftlichen Entwicklungen zu einer inhomogenen Zielgruppe geworden, deren unterschiedliche Bedürfnisse und Voraussetzungen es für die Gestaltung des Gottesdienstes zu berücksichtigen galt. Die Sprache der einzelnen Gruppen hatte sich zudem immer mehr auseinander entwickelt. Die Ansätze des Konzils drängten entsprechend nach einer Fortsetzung der liturgischen Erneuerung.

Neben einer kleineren Überarbeitung des deutschen Messbuchs, die 1988 zur zweiten Auflage desselben führte, begann die „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ die Möglich- und Notwendigkeiten einer größeren Revision zu erarbeiten. Die Frage der Sprache schien im Gegensatz zu anderen Themen bei den Überlegungen keine besonders große Rolle zu spielen – vermutlich da die Grundausrichtung der liturgischen Sprache nicht umstritten war und es eigentlich „nur“ um eine Aktualisierung ging.

Im Gegensatz zur ersten Auflage des Messbuchs war die Arbeitsgruppe nun bereit, sich stärker an der Sprache der Gegenwart zu orientieren. Zudem war das Bewusstsein der verschiedenen Bedürfnisse und Verständnisvoraussetzungen der Gläubigen gewachsen, an denen man die Gestaltung der Texte orientieren wollte. Entsprechend hatte der Begriff „Verständlichkeit“ inzwischen einen viel weiteren Sinn als in der Zeit nach dem Konzil. Die Wahrnehmung der Implikationen einzelner Ausdrucksweise war immens gewachsen. Entsprechend studierte die Arbeitsgruppe für die Gebete neue Themenbereiche wie Gottes- und Menschenbild der Texte, sprachphilosophische und linguistische Überlegungen, sowie die Funktionen der einzelnen Gebete. Stärker als zuvor gab die Arbeitsgruppe von Anfang an die Möglichkeit, Einblick in ihre Maßstäbe zu nehmen und entsprechende Rückmeldungen zu geben. Tätige Teilnahme bei der Erstellung der Bücher und eine Mitwirkung der Ortskirche am Prozess der Revision wurden noch stärker ernst genommen.

Ziel war – wie von *Sacrosanctum Concilium* gewünscht –, die tätige Teilnahme der Gläubigen durch eine Bearbeitung der Texte – keine Neuübertragung – zu erleichtern. Die Überarbeitung stand ganz im Dienst der pastoralen Notwendigkeiten und neu gewonnenen Erkenntnisse der Zeit. Man vergewisserte sich entsprechend der theologischen Grundlagen der volkssprachigen Liturgie, aus denen zugleich die Notwendigkeit einer Aktualisierung des Messbuchs klar wurde. Zudem hatte der Gebrauch der deutschen Sprache in der Liturgie eine Sensibilität wachsen lassen, die dazu führte, dass die Ausdrücke von Gottes- und Menschenbild verbessert bzw. ausgeglichener verwendet werden sollten. Noch stärker als zuvor empfand man die thematische Begrenztheit der überlieferten und in den 1970er Jahren entworfenen Gebete. Besonders wünschte sich die Arbeitsgruppe, dass von den Gläubigen Vorschläge für neue Gebete entwickelt wurden. Entsprechend war es sinnvoll von Anfang an die Regeln für eine neue liturgische Sprache zu diskutieren, damit die Neuschöpfungen diesen entsprechen konnten.

Neu war in der Diskussion zu diesem Zeitpunkt der Anspruch, dass sich die Texte mit ihrer Wiederholung tiefer erschließen sollten. Schnell wurde aber klar, dass dieses Ziel nicht über der Verständlichkeit der Gebete bei ihrem ersten Hören stehen konnte. Die Gebete sollten im Vergleich mit ihren lateinischen Vorlagen auf ihr Sprachniveau hin überprüft werden. Wie schon bei der ersten Erarbeitung des Messbuchs sollte das beibehalten werden, was sich bewährt hatte. Die Liturgie sollte also nicht mehr Veränderungen als nötig ausgesetzt werden. Anders als in der Diskussion nach dem Konzil hieß das Leitbild nun „gegenwartsnahe Sprache“ und drückte damit stärker als der Terminus „zeitgemäß“ die Verbindung zum Alltag der Gläubigen aus.

Vor allem der Inhalt und damit auch die Sprache von neu zu schaffenden Gebeten sollten sich an der Bibel orientieren. Die Vorstellungen, wie ein gutes Hörverstehen zu erreichen war, waren deutlich präziser geworden. Die Problematik der Textlänge blieb aktuell. Die Gebete sollten durch eine präzise Gedankenführung und ihre inhaltliche Gestaltung zu einem stimmigen Gottesdienst führen. Der Vorschlag, eigene Gebete für bestimmte Grup-

pen zu entwickeln zeigte, dass man stärker als zuvor die Zielgruppe(n) der Texte ernst nehmen wollte, um ihnen die tätige Teilnahme zu erleichtern. Entsprechend sollten weiterhin christliche Begriffe verwendet, aber theologische Fachausdrücke vermieden werden. Auch zukünftig sollten die Gebetstexte nicht viel religiöses oder weltliches Wissen voraussetzen.

In den Überlegungen zum Sprachstil fehlte die Forderung nach einer Orientierung an der Sprache des Alltags. Nachdem die erste Auflage diese nur sehr begrenzt umgesetzt hatte und viele empfanden, dass die Bestrebungen der Nachkonzilszeit einiges zu sehr vereinfacht hatten, verabschiedete sich die Arbeitsgruppe von diesem Ideal, um der Würde der Liturgie gerecht zu werden. Dies war allerdings nicht mit der Implikation verbunden, dass sich die Texte vom Leben der Gläubigen entfernen durften, es war im Gegenteil eher eine stärkere Verbindung beider angestrebt. Ein gehobenes Sprachniveau wurde als der Liturgie entsprechend empfunden. Die Richtlinien strebten eine gut durchdachte, in jedem Wort sinntragende Sprache an, die sich ganz an den Gesetzmäßigkeiten einer gehobenen deutschen Sprache orientieren und die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich ziehen sollte. Die Liturgie sollte Teil des Lebens des Gläubigen sein, aber nicht ihren besonderen Charakter verleugnen. Auch wenn ähnliche Ziele nach dem Konzil bereits existiert hatten, war nun die Betonung verändert worden. Stärker als zuvor sahen viele, dass die Liturgie aus ihrem Wesen heraus sich vom Alltag unterschied oder, besser gesagt, nicht mit ihm gemein gemacht werden sollte – auch wenn weiterhin keine explizite Abgrenzung angestrebt war und eine solche auch verhindert werden sollte. Der Unterschied Fest – Alltag war als wichtig für die Dynamik der Feier erkannt worden, wenn auch das Fest eine deutliche Verbindung zum Alltag halten sollte, um sich dem Leben der Menschen nicht zu entfremden.

Stärker als direkt nach dem Konzil wurde eine bildreiche Ausdrucksweise gewünscht, um dem Stil der deutschen Sprache besser zu entsprechen – nicht wie zuvor als Teil der Forderung nach einer biblischen Sprache. Zusammen mit dem gehobenen Sprachstil strebte man eine kreative Sprache an, die verschiedene Assoziationen bei den Gläubigen auslösen sollte. Da nicht alle Ziele in

jedem Gebet verwirklicht werden konnten, sollten vor allem die Eigentexte Abwechslung zu den Übertragungen des Messbuches bieten. Daneben sollte es möglich sein, einige Gebete für die konkrete Feier anzupassen.

Die Ergebnisse der Linguistik, die vor allem in den 1980er Jahren für Studien der Liturgiewissenschaft hinzugezogen wurden, unterstützten die These der Jahre nach dem Konzil, dass eine Orientierung an der Alltagssprache für gesprochene Gebete angemessen sei. Entsprechend der Orientierung auf das Hörverständnis seien Fachausdrücke und komplizierte Satzstrukturen zu vermeiden. Zu einfach durften die Sätze aber auch nicht sein, da sonst der Stil zu schlecht wurde. Die Arbeiten der Studienkommission, die die mit dem Konzil begonnene Inkulturation der Liturgie fortsetzen und den Bedingungen der Gläubigen noch stärker entsprechen wollten, stießen in Rom auf Widerstand. Entsprechend verschlechterten sich die Arbeitsbedingungen der Studienkommission immer weiter, bis schließlich das Erscheinen der Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* eine dritte Auflage des deutschen Messbuchs in der geplanten Form unmöglich machte. Während von deutschsprachigen Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftlern Vorschläge zu einer flexiblen Liturgiegestaltung und regelmäßigen Überarbeitung des Messbuchs kamen, um die guten Ergebnisse der Liturgiereform nicht zu gefährden, tendierte Rom eher in die entgegengesetzte Richtung und wollte festere Formen erreichen.

Der neuen Übersetzerinstruktion geht es ganz anders als ihrer Vorgängerin darum, dass eine Kultsprache entwickelt werden soll, die nicht zeitgemäß sein muss, sondern die sich vielmehr als außerhalb der zeitlichen Anforderungen begreift. So sollen langfristig gültige liturgische Bücher geschaffen werden, deren Übersetzungen keine Interpretation der lateinischen Texte sind, sondern ihre authentische Wiedergabe. Die tätige Teilnahme ist hier kein Ziel der liturgischen Gestaltung mehr, es geht *Liturgiam authenticam* nur um die korrekte Darstellung der Glaubensinhalte. Dabei bevorzugt die neue Instruktion ausdrücklich die Verwendung alter Begriffe und eine Unterscheidung zur Alltagssprache, um die Sakralität der liturgischen Sprache zu unterstreichen. Die Vorgaben

der Instruktion stehen im krassen Gegensatz zur Aussage von *Sacrosanctum Concilium* „nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen“ (SC 37). Ob so eine verständliche Ausdruckweise gefunden werden kann, die die Instruktion ebenfalls wünscht, scheint sehr fraglich. Einzelne Liturgiewissenschaftler versuchten entsprechend als Begrenzung der Vorgaben der Instruktion die bereits erreichten Übertragungen ins Feld zu führen. Hinter dieses Niveau sollte die Liturgiesprache nicht zurückfallen. Die neue Übersetzerinstruktion grenzt die Liturgie so sehr vom Leben der Gläubigen ab, dass es ungewiss ist, wie man ihre Grundsätze mit der Sicht der Liturgie von *Sacrosanctum Concilium* in Übereinklang bringen kann. LA verlässt die ausdrücklich pastorale Orientierung des Konzils und beachtet die Voraussetzungen und Bedürfnisse der Gläubigen fast gar nicht. Sie werden als Objekte und nicht als Träger der Feier gesehen. Diese Abgrenzung ist nicht nur in den Aussagen von *Liturgiam authenticam* zu finden, sondern auch in ihrem Anspruch, die vorhergehenden Bestimmungen zu ersetzen. Damit kehrt die Instruktion zu einer Auffassung zurück, die die Konzilsväter ausdrücklich überwinden wollten.

Eine möglichst wörtliche Übersetzung wird als Mittel gesehen, Tradition und Glauben zu bewahren – der Wert des Lateins wird als höher eingeschätzt als der der Volkssprache. Gegen das zuvor vorherrschende Ideal einer deutschen Liturgiesprache wird als neues Ziel ein lateinförmiges kultisches Deutsch profiliert.

Auch die strukturellen Vorgaben der Instruktion stehen den Zielen der Liturgiekonstitution entgegen und steuern auf eine zentralistisch gelenkte Übersetzungsarbeit hin. Eine durch die Ortskirchen gesteuerte Inkulturation der Liturgie ist kaum noch möglich. Entsprechend vernichtend fiel das Urteil der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler/innen aus – es gab wenig Bereitschaft, dem neuen Leitbild zu folgen. Hauptkritikpunkte waren die mangelnden Spielräume für eine Inkulturation der Liturgie, die Missachtung der Gläubigen und die Verstöße gegen die Ekklesiologie der Liturgiekonstitution. Die Vorstellungen der Instruktion wurden als unrealistisch empfunden. Nicht nur die Vorschriften selbst, auch ihre radikale Auslegung in den Jahren nach der Veröffentlichung

der Instruktion widersprachen für die meisten dem Wesen der Liturgie, wie es das Konzil beschrieben hatte. Es wurde befürchtet, dass die neuen Regeln zu einer erneuten Entfernung von Leben und Liturgie führen würden. Ein vielfältiges Gottesdienstangebot wurde als den Bedingungen der Gegenwart entsprechend empfunden – nicht eine möglichst sakral gestaltete einheitliche Liturgie. Die Kommission *Ecclesia celebrans* versuchte in ihrer Arbeit für das deutsche Sprachgebiet einen Zwischenweg zwischen den Vorstellungen der Liturgiekonstitution und der neuen Übersetzerinstruktion zu finden.

Nach der Jahrtausendwende suchten viele Liturgiewissenschaftler/innen eine Sprache für die Liturgie, die auch Menschen ansprechen konnte, die wenig Kontakt mit dem katholischen Glauben hatten. Diese sollten weder vereinnahmt noch die Inhalte der Liturgie für sie verleugnet werden. Die Sprache des Alltags wurde nicht mehr als angemessen für den Inhalt der Liturgie empfunden und man betonte die Notwendigkeit liturgischer Bildung für die Verständlichkeit der Feier und ihrer Sprache. Immer stärker wandte sich die theologische Diskussion der *Ars celebrandi* zu und forderte eine Weiterentwicklung der Liturgie.

Als erstes liturgisches Buch, das den neuen Übersetzungsvorstellungen entsprechen sollte, erschien 2009 das Begräbnisrituale – und scheiterte bei den Gläubigen inklusive des Klerus. Mit dem Buch scheiterten auch die Vorstellungen von *Liturgiam authenticam*. Es wurde sichtbar, dass die direkte Umsetzung der Instruktion zu keiner praktikablen liturgischen Sprache führte – denn vor allem störten sich viele am schlechten Deutsch der Gebete. Der Aufschrei nach der Veröffentlichung des Buches zeigte auch, dass es versäumt worden war, die kirchliche Öffentlichkeit ausreichend in die Erstellung der Texte einzubinden. Da die Ergebnisse in anderen Sprachgebieten ähnlich ausfielen, fragten sich viele, ob die Instruktion der Liturgie wie dem Leben der Kirche nicht eher schaden würde, da weder ihre Ekklesiologie noch ihre Theologie mit den Grundsätzen der Liturgiekonstitution vereinbar waren und auch nicht den Bedingungen der Gegenwart entsprachen. Da eine Zurückweisung der Instruktion nicht möglich schien, wurde nach Auswegen aus dem Dilemma gesucht. Die Instruktion sollte so

umgesetzt werden, dass sie die Sprache der Liturgie bereichern sollte. Letztlich erwies sich aber auch dies mit dem Scheitern der dritten Auflage des deutschen Messbuchs 2013 als unrealistisch. Im Ringen um eine Lösung wurden die engen Verbindungen zwischen Theologie, Ekklesiologie und Sprache der Liturgie bewusst. Vor allem wurde eine Sprache der Liturgie gefordert, die in einer wesenhaften Verbindung mit dem Leben der Gläubigen stand und aus der sich ein dynamisches Glaubensleben entfalten konnte. Dafür waren eine Vielfalt der Sprachstile und eine immer neue Aktualisierung notwendig. Die Inkulturation der Liturgie wurde weitergedacht – sie sollte nicht nur in der Ortskirche realisiert werden, sondern eine Wirkung auf die gesamte Kirche haben. Tradition und Fortschritt sollten gleichermaßen in der Feier ihren Platz finden. Liturgie und Ekklesiologie wurden dynamisch gedacht und sollten sich immer wieder gegenseitig beeinflussen. Um der Würde der Liturgie zu entsprechen, wurde eine schöne Sprache für die Gebete gewünscht, die von einer möglichst wörtlichen Übersetzung nicht geleistet werden konnte. Ein zeitgemäßer künstlerischer Ausdruck wurde als guter Weg für eine Sprache empfunden, die den Gläubigen entsprach. Demgemäß forderte man eine moderne poetische Ausdrucksweise. Wichtig war darüber hinaus eine gute Gestaltung, die tätige Teilnahme und *Ars celebrandi* unterstützt, für die die Vorstellungen immer präziser wurden. Daneben blieb die Verständlichkeit ein Leitgedanke für die Sprache der Liturgie, auch wenn eine unmittelbare Verständlichkeit für alle nicht mehr als möglich empfunden wurde. Die liturgische Bildung sah man als Grundpfeiler für ein gutes Verständnis der Sprache der Liturgie. Trotzdem sollte nicht viel vorausgesetzt werden und auch ohne liturgische Bildung zumindest etwas zu verstehen sein. Für die Arbeit an den Texten wurde vorgeschlagen, Menschen, die dem Glauben eher fern stehen, für die Überprüfung eines Mindestmaßes an Verständlichkeit hinzuzuziehen. Dabei sollten die Rückmeldungen dieser Personengruppe vor allem helfen, eingefahrene Formulierungen zu hinterfragen, aber nicht dazu dienen, die ganze Sprache auf sie auszurichten. Eine solche „unabhängige“ Prüfung der Gebetstexte, scheint ein angemessenes Mittel, um die Verbindung der liturgischen Sprache mit

der Gegenwart aufrecht zu halten. Daneben entspricht sie dem Selbstbild der Kirche, dass zur Jahrtausendwende durch neue liturgische Feierformen gestärkt wurde, und der sich immer weiter verschärfenden Minderheitssituation der Gläubigen in der Gesellschaft. Die Wirkung in der heterogenen Glaubenswelt der Gesellschaft wurde als wichtiges Korrektiv für die Sprache der Liturgie betrachtet. Regelmäßige Revisionen wurden nach wie vor als unerlässlich gesehen – eine einmal entworfene, bleibend gültige Liturgiesprache entsprechend als Utopie hingestellt. Mit einer Sprache, wie sie das Begräbnisrituale verwendete, sah man diese Ansprüche nicht zu realisieren. Die neue Textgestaltung stand einer Verbindung zur „Außenwelt“ eher diametral entgegen – noch mehr als bereits die bestehenden, inzwischen als veraltet empfundenen Texte des deutschen Messbuchs. Auch wenn die Alltagssprache kaum noch als Vorbild der Sprache der Liturgie gesehen wurde, sollte die Kluft zwischen beiden doch nicht zu groß werden. Als gelungenes Beispiel einer solchen Gestaltung wurde immer noch das Schweizer Hochgebet genannt. Eine gelungene volkssprachliche Neuschöpfung verlor also mit den Jahren nicht an Wert. Das unterstreicht den dauerhaften Wert der Gebete, die in der Volkssprache entstehen.

Die Beachtung der verschiedenen Textsorten der Liturgie war weiterhin ein wichtiges Thema für die Gestaltung der Texte. Sie sollten so geformt sein, dass sie ihre Funktionen gut ausfüllen konnten und nicht als Übersetzung erkennbar waren. Neben der Gestaltung der Texte für das Hörverstehen wurde das Konzept der Leichten Sprache als wichtige Anregung für eine verständliche Textgestaltung der Liturgie betrachtet. Die Gebete sollten so gestaltet – oder besser durch Neuschöpfungen ergänzt – werden, dass auch ein zufälliger Gast wenigstens etwas verstehen konnte. Die strengen Vorgaben der Instruktion LA verursachten weit über den Sprachstil hinaus Probleme, denn auch wenn inhaltliche Leerstellen des Messbuchs durch Neuschöpfungen gefüllt werden konnten, ließen die Vorschriften es kaum zu, die weiterhin zu Recht geforderten Präzisierungen des Ausdrucks verschiedener Lebensbereiche einzufügen. Gottes- und Menschenbild müssten, um der Instruktion zu folgen – allen Erkenntnissen der Forschung

zum Trotz – weiterhin defizitär ausgedrückt werden. Eine angemessene Abbildung der verschiedenen Lebenswirklichkeiten ist aber unerlässlich für eine glaubhafte Verkündigung der Inkarnation.

Gegen die Begründungen für eine verständliche Sprache der Liturgie argumentierten andere, dass die Liturgiesprache eine „Sondersprache“ sei, die sich von gewöhnlichen Ausdruckweisen abheben solle und die man durch die Initiation in den Glauben erlernen müsse. Auch wenn die Befürworter der verständlichen Sprachgestaltung keine Verständlichkeit für „Jedermann“ anstreben, lag bei denen, die eine liturgische Sondersprache wünschten, doch ein anderes Grundverständnis von Liturgie vor. Erstere betonten – wie auch die Liturgiekonstitution – die Verbindung zum Leben, während letztere eine sakrale Abgrenzung vom Profanen erreichen wollten – ähnlich wie *Liturgiam authenticam*. Aber auch jene, die versuchten die Vorzüge der Instruktion zu rechtfertigen, kamen meist nicht umhin, zumindest ihre Ergänzungsbedürftigkeit zu erwähnen. Immer wieder wurde deutlich, dass mit den Regeln der Übersetzerinstruktion keine Sprache zu erstellen war, die die tätige Teilnahme förderte – auch wenn Einzelne sprachliche Unebenheiten als wertvolle Denkanstöße oder Aufmerksamkeitshilfen empfanden. Mehrere Liturgiewissenschaftler/innen sprachen sich für eine sakrale Gestaltung der Sprache der Liturgie aus. Diese sollte sich aber nicht an dem Vorbild der lateinischen Texte orientieren. Die jüngere Diskussion bewegte sich also zwischen den Polen „Verständlichkeit“ und „Sakralsprache“ ohne eine Lösung für diesen Zwiespalt finden zu können. Auch wenn sich die Alltagssprache – entgegen der Ergebnisse der Linguistik – als ungeeigneter Referenzpunkt der liturgischen Sprache erwiesen hat, ist ein ausdrückliches Streben nach einer sakralen Sprache für die Liturgie kritisch zu sehen. Ihm scheint ein Leistungsdenken zu Grunde zu liegen, das beinhaltet, dass sich die Menschen der Liturgie erst als würdig erweisen müssen. In diesem Bild ist die Liturgie nicht die heilvolle Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie *Sacrosanctum Concilium* beschreibt, sondern abgegrenzter Sakralraum, in den man nur durch Anstrengung eintreten kann. Auch wenn die Notwendigkeit von Initiation, Katechese und litur-

gischer Bildung für eine volle, bewusste und tätige Teilnahme nicht bestritten werden kann, ist ihre Anwendung als „Chorschranke“ nicht im Sinne des Glaubensgeheimnisses, dass sich den Menschen mitteilen möchte. Die notwendig vor allem akademisch geprägte Erarbeitung der Sprache des Gottesdienstes erreicht ohnehin ein hohes Sprachniveau – auch um dem Inhalt der Liturgie zu entsprechen. Eine eigens – über die Verwendung der christlichen Glaubensbegriffe hinaus – sakral gestaltete Sprache birgt aber die Gefahr, die von der Liturgiekonstitution gewünschte und aus dem Wesen der Liturgie heraus sinnvolle Verbindung der Feier zum Leben der Gläubigen – auch der nicht akademisch gebildeten – zu verlieren oder gar nicht erst entstehen zu lassen. Zudem ist der menschliche Versuch, die Heiligkeit des Geschehens auszudrücken, notwendig unvollkommen. Nicht zuletzt sollten die Feier selbst und der Vollzug der Gebete das Geheimnis der Feier ausstrahlen. Die Sprache der Liturgie muss sich in diesem Sinne ihre Sakralität durch die Feier schenken lassen und kann nicht allein durch den Willen einer dazu eingesetzten Arbeitsgruppe erreicht werden.

Entsprechend der Vorgabe von LA 42, dass die Gläubigen sich nach Möglichkeit in der Übersetzung wiedererkennen können sollen, versuchten einige mit der Liturgiekonstitution für eine Übertragung der Texte zu argumentieren, da eine auf die Ausgangssprache fokussierte Übersetzung der Gebete ihren Inhalt nicht ausreichend transportieren konnte. Eine bildreiche poetische Sprache sahen sie dazu geeignet, eine Verbindung der Liturgie zum Leben der Menschen herzustellen.

Als Weg zwischen den verschiedenen Anforderungen – sofern sie aufrecht erhalten werden – erscheint der Vorschlag, einerseits präzise zu übersetzen und andererseits zeitgemäß zu formulieren. Eine genauere Übersetzung des Messbuchs böte demnach die Chance, zu besseren Gebeten zu kommen als in der ersten Auflage des deutschen Messbuchs. Die Bemühungen um eine den Gläubigen entsprechende Formulierung sollten in einem zweiten Schritt erfolgen. Danach wäre dann – wie bei der ersten Auflage – eine liturgische Erprobung der Texte notwendig, um zu sehen, ob die Ergebnisse praxistauglich sind.

Alle Übersetzungsarbeit dispensiert aber nicht von der Ergänzungsbedürftigkeit des Gebetsbestandes, für die weiterhin eine poetische Sprache favorisiert wurde.

5.6. Resümee:

Was ist eine verständliche Liturgiesprache?

Die Forderung nach verständlichen Gebeten im Gottesdienst, die von der Liturgiekonstitution ihren Ausgang nahm, bleibt über die Jahrzehnte der Diskussion äußerlich die gleiche, aber ihr Inhalt wandelt sich deutlich. Hieß „verständlich“ in den 1960er Jahren noch, dass die Landessprache für die Gebete verwendet werden sollte, so wurde mit der Verwendung des Altarmissale von 1965 klar, dass dies allein nicht ausreichte, um den Inhalt der Liturgie verständlich zu machen. Dementsprechend wurde die Forderung nach Verständlichkeit in den 1970er Jahren zu einer inhaltlichen Kategorie, die sich darauf bezog, dass eine Sprache in der Liturgie verwendet werden sollte, die der Redeweise der Gläubigen entsprach. Deswegen wurden die Gläubigen an der Erstellung der Endfassung der Texte beteiligt. Die Erfahrungen der Arbeit an den ökumenischen Gebetsfassungen und den neuen Hochgebeten seit dem Sommer 1968 wurden zur Vorlage für die Erstellung des Messbuchs 1975.

Im weiteren Verlauf der Diskussion wurde im deutschen Sprachraum immer mehr versucht, eine eigene Liturgiesprache zu finden, die nah am Alltag der Gläubigen sein sollte, ohne dabei ihren besonderen Inhalt zu verhehlen. Verschiedene Erkenntnisse und Arbeitsweisen aus den Sprach- und Kommunikationswissenschaften wurden besonders in den 1980er Jahren hinzugezogen, um dieses Ziel zu erreichen. Man könnte die Verlagerung der Diskussion mit folgenden Kernbegriffen umschreiben: Sprache und Form. Diskutierte man anfangs über die Sprache der Liturgie, ging es, nachdem man eine deutsche Liturgiesprache gefunden hatte, um ihre Form, also darum, wie und für wen man die deutsche Liturgiesprache konkret gestalten sollte. Die 1990er Jahre versuchten, alle gewonnenen Erkenntnisse zur liturgischen Sprache in ein Sprachbild zu gießen, das die vorangegangenen Einseitigkeiten und Überbetonungen vermied. Die Entwicklung gipfelte in den

Entwürfen der Studienkommission für eine dritte Auflage des deutschen Messbuchs, die durch die Änderung der Grundlagen der Übersetzungsarbeit mit *Liturgiam authenticam* nicht zu einer dritten Auflage des Messbuchs werden konnten. Die neue Übersetzerinstruktion LA kehrte zum – inzwischen überholten bzw. deutlich weiterentwickelten – konziliaren Verständlichkeitsbegriff zurück: verständlich sei, was in der Volkssprache formuliert wurde. Darüber hinaus erhebt sie den Anspruch, dass mit den Übersetzungen eine liturgische Sondersprache kreiert werden soll.

Es ist interessant zu sehen, wie sich keine 50 Jahre nach dem Konzil die Gewissheiten völlig umgedreht haben. War es in der Nachkonzilszeit bis in die 1980er Jahre noch selbstverständlich, dass die Stilmittel der lateinischen Sprache nicht für die Liturgie angemessen in den verschiedenen Volkssprachen wiedergegeben werden konnten, wird genau das seit 2001 verlangt.

Der darauffolgende Versuch, mit dem Beerdigungsrituale liturgische Texte zu schaffen, die den Kriterien der Instruktion und der Anwendung im Gottesdienst gerecht werden, misslang. Um ein erneutes Scheitern eines liturgischen Buches zu verhindern, verweigerte die deutsche Bischofskonferenz dem zweiten Entwurf einer dritten Auflage des deutschen Messbuchs die Approbation und setzte die Arbeiten am Messbuch bis auf weiteres aus.

Der Verlauf der Diskussion zeigt, dass die Erwartungen an die Liturgiesprache beständig stiegen. Ging es anfangs „nur“ darum, die Aussagen der Gebete durch das zuverlässig erscheinende Vehikel Volkssprache zu allen Mitfeiernden zu transportieren, werden der Sprache der Liturgie bald größere Aufgaben zugetraut und die Reichweite volkssprachlicher Gebete hinterfragt. Da die vor allen Dingen angestrebte tätige Teilnahme in der zunächst angedachten Form relativ schnell durch die Einführung der Volkssprache und die Umgestaltung der Liturgie realisiert werden konnte, wurde sichtbar, dass dies allein nicht ausreichte. Eine vertiefte Umsetzung der tätigen Teilnahme wurde angestrebt, um bei den Getauften mehr Begeisterung für den Glauben zu wecken. Eine Weiterentwicklung der Ziele der Liturgiereform fand durch den seit den 1970er Jahren gebremsten Reformwillen der römischen Behörden kaum statt. So fokussierte sich die Diskussion darauf,

das Mögliche besonders gut umzusetzen und fand dafür immer neue Mittel. Die Sprache der Liturgie sollte zunächst durch die Mithilfe der Gläubigen, später durch die Anwendung der neuesten Forschungsergebnisse zu einem Medium werden, dass die Gläubigen an die Kirche binden konnte und möglichst alle Gruppen gleichmäßig ansprach. Später sollte sie auch jene für den Glauben interessieren, die ihm fern waren oder skeptisch gegenüber standen. An dieser Stelle hielt die Diskussion inne und fokussierte sich auf den Inhalt der Liturgie. Die Ansprüche an die Sprache wurden an ihm ausgerichtet, die Kriterien der vergangenen Jahrzehnte deswegen aber nicht aufgegeben, sondern angepasst.

Liturgiam authenticam erhebt – allen vorangegangenen Überlegungen zum Trotz – den Anspruch, dass die Liturgiesprache eine Alternative zum alltäglichen Leben der Gläubigen darstellen soll. So wurde nach dem ursprünglichen Konzilsgedanken, sich mit der Sprache auf die Gläubigen zuzubewegen, ein weiterer Anspruch an die Liturgie festgeschrieben. Dieser gewichtet die Akzente der Prämissen neu. Offen bleibt, ob eine Verbindung der Betonung der Heiligkeit und Andersartigkeit der Liturgie mit dem zentralen Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils von der tätigen Teilnahme sinnvoll gelingen kann. Die Signale im Nachklang zu solchen Versuchen verschiedener Ortskirchen sprechen eher dagegen.

Vielleicht liegt ein Grund dafür darin, dass *Liturgiam authenticam* die Qualität der lateinischen Texte zu hoch einschätzt. Dieser Annahme widersprach Johannes Wagner schon vor der ersten Auflage des deutschen Messbuchs. 1972 schrieb er, dass die Texte des Missale nicht so eindeutig und theologisch hochstehend seien, wie viele meinten.¹⁶⁷⁹ Zudem fehlen einige heute spirituell relevante Themen in diesen Gebeten. Schon allein daher bedarf es einer Fortschreibung des Messbuchs nach den Bedürfnissen der jeweiligen Sprache und Region.

Die Diskussion über die Sprache der Liturgie zeigte keine durchgängige Trennung zwischen den Termini „Übersetzung“ und „Übertragung“. Oft, aber bei weitem nicht immer, wird von Übertragung gesprochen, wenn der Autor oder die Autorin betonen

¹⁶⁷⁹ Vgl. Wagner, Antwort in Sachen Messbuchübersetzung, 166.

möchten, dass es keine Eins-zu-Eins Übersetzung geben kann. Meist dient das Wort „Übertragung“ dann zur Präzisierung, welche Art von Übersetzung gemeint ist. Viele Autoren verwenden das Wort Übersetzung eher als Beschreibung für ein sprachliches Kunsthandwerk und finden es selbstverständlich, dass dabei in der Zielsprache der Text nach deren Gegebenheiten angepasst wird, also dass das geschieht, was man eigentlich hinter dem Wort Übertragung vermutet. Meint ein/e Autor/in hingegen die wörtliche Übersetzung, wird das auch immer mit diesem Adjektiv ausgedrückt. Als theologisches Konzept kann man die Ideen Übertragung und Übersetzung durchaus voneinander unterscheiden: Die Übersetzung wird als die zuverlässige Weiter- bzw. Abgabe der überlieferten Wahrheit gesehen, während die Übertragung auf ein zuverlässiges Ankommen derselben gerichtet ist und darauf basiert, dass Gott in der Liturgie den Menschen entgegenkommen möchte.

Diana Güntner erläuterte, dass die Liturgiereform als Selbstvollzug der Kirche ein fortlaufender Prozess im Sinne der *participatio actiosa* ist. Er vollzieht sich fortwährend und immer wieder neu im Handeln der Kirche. Dies geschieht nicht nur in den amtlichen Reformschritten, sondern auch in der Rezeption und Diskussion der Liturgiereform, die laufend die Liturgie an die veränderten Bedingungen der Zeit anpassen muss.¹⁶⁸⁰ Dementsprechend ist zu fragen, ob es in einer Zeit, in der für viele alltägliche Entscheidungen in verstärktem Maß auf Bürgerbeteiligung gesetzt wird, überhaupt angemessen ist, diese Beteiligung zu verwehren, indem man von vornherein relativ starre Regeln für die Liturgiesprache vorgibt. Zumal die Ekklesiologie der Liturgie, der Erfolg des Messbuchs von 1975 und auch die positive Annahme des neuen Gotteslobes (GGB) in der jüngeren Vergangenheit deutlichst dafür sprechen, dass eine Beteiligung der Gläubigen an den Entstehungsprozessen liturgischer Bücher nicht nur möglich und ange-

¹⁶⁸⁰ Vgl. Diana Güntner, Wer reformiert die Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. 2 (LQF 88), Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.), Münster 2002, 798–814, hier: 806–809.

messen, sondern auch erfolversprechend ist. Eine breite Beteiligung der Öffentlichkeit würde den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechen, um zu einer angemessenen liturgischen Sprache zu finden.¹⁶⁸¹ Kein vorgefertigtes Konzept kann dies leisten.

Als Empfehlung aus den Erfahrungen und Diskussionen um die Sprache der Liturgie ist abzulesen: Das im Konzil als Grundpfeiler der Liturgie festgelegte Prinzip der tätigen Teilnahme sollte nicht nur für die Liturgie, sondern auch für die Erstellung der in ihr verwendeten Texte gelten. Wie die ökumenischen Texte, die neuen Hochgebete und die Studienausgaben des Messbuchs gezeigt haben, kann eine Einbeziehung von Gemeinden und Priestern durchaus fruchtbar für die Erstellung einer Übersetzung sein. Als qualitätsvolle Texte haben sich immer solche erwiesen, deren Übersetzungsentwürfe dem öffentlichen Diskurs ausgesetzt wurden oder, wie beim Schweizer Hochgebet, deren Text aus einem Bedürfnis der Zeit heraus in der Volkssprache erstellt wurde. Wichtig ist dabei allerdings, nach einer guten Systematik vorzugehen und nicht nur Kritik, sondern auch Bestätigung abzufragen – beispielsweise durch die Gestaltung eines entsprechenden Fragebogens oder dadurch, dass mehrere Varianten des gleichen Textes angeboten werden.

An diese Erfahrungen sollte für künftige liturgische Bücher angeknüpft werden. Das bedeutet einerseits, dass Übersetzungen während ihrer Erarbeitung durch liturgische Experimente überprüft werden sollten, und andererseits, dass Neuschöpfungen in der Volkssprache für eine lebendige Liturgie unverzichtbar sind und immer wieder zu den überlieferten Texten hinzukommen müssen. Neben einer aktuellen Formulierung wurde zudem immer wieder nach Auswahlmöglichkeiten gefragt, um die Gottesdienste der Situation individuell anpassen zu können. Entsprechend wird es

¹⁶⁸¹ Die Theologin Jacqueline Keune fasst ihren Anspruch an eine liturgische Sprache der Gegenwart entsprechend zusammen: „Eine neue liturgische Sprache tut nicht andächtiger als es ihre Sprechenden selber sind. Sie schafft keine künstliche Bedeutung, sondern redet normal. Und sie weiß, dass ein starker Inhalt einen starken Ausdruck schafft, nicht umgekehrt.“ Jacqueline Keune, *Denn Sprache ist Macht*. Artikel vom 10.08.2016, <http://www.feinschwarz.net/denn-sprache-ist-macht/>.

immer notwendig sein, eine solche Auswahl – am besten auch mit Neuschöpfungen – zu ermöglichen.

Die fortgeschrittenen Erkenntnisse in Theologie, Soziologie, Psychologie, Sprach- und Literaturwissenschaften ermöglichen es heute, fundierter als in den 1970er Jahren eine Übersetzung der liturgischen Texte zu erstellen, die dann dem öffentlichen Diskurs ausgesetzt wird. Eine Nutzung dieser Erkenntnisse halte ich für nicht suspendierbar.

Die Analyse der Diskussion über die deutsche Sprache der Liturgie zeigt, dass es kein konkretes Konzept liturgischer Sprache geben kann. Fraglich werden die Formulierungen der Gebete der Liturgie vor allem da, wo sie ein Symptom anderer Probleme sind, man über ihre Ausdrücke stolpert und ihre Thematik als weit entfernt vom persönlichen Erleben empfunden wird. Die Sprache soll nicht von den Gebeten ablenken und den Feiernden eine Verbindung aus ihrem Leben zu Gott ermöglichen. Das gelingt besonders da, wo gemischte Arbeitsgruppen Texte erarbeiten. Wo Bischöfe und Fachleute die Freiheit zum Experiment haben und diese nutzen, gibt es gute Ergebnisse, wie die erste Auflage des deutschen Messbuchs zeigte. Diese Erfolge können nur fortbestehen, wenn es regelmäßige Anstrengungen zur Revision gibt. In der Zeit zwischen zwei Revisionen erscheinende Neuschöpfungen und Neuübersetzungen könnten helfen, die Liturgie fortwährend an die Bedürfnisse der Gläubigen anzupassen. Die darauffolgende, eventuell langfristige Erprobung würde eine Auswahl erleichtern, welche Gebete bei einer neuen Auflage berücksichtigt werden sollen.

Wo kleinlich auf den lateinischen Wortlaut geachtet wird, die Sorgfalt für die deutsche Sprache fehlt und eine Beteiligung der Gläubigen an der Entwicklung der Übersetzungen ausgeschlossen wird, scheitern liturgische Bücher, wie es das Begräbnisrituale gezeigt hat. Der Weg für die liturgischen Bücher der Zukunft sollte also über Arbeitsgruppen führen, die Einblick in ihre Arbeit gewähren. Die bisherigen Erfahrungen des deutschen Messbuchs und des Schweizer Hochgebetes lassen nicht erkennen, dass die Zusammensetzung der Expertisen in den Arbeitsgruppen zu wesentlichen Qualitätsunterschieden führt. Wesentlicher scheint es zu sein, dass die Texte aus dem Glauben entspringen und einem

spirituellen Bedürfnis entsprechen – und nicht zuletzt einem öffentlichen Diskurs ausgesetzt werden.

Als wesentliche Kriterien einer liturgischen Sprache können gelten:

- Zentral für die liturgische Sprache ist die tätige Teilnahme. Das Prinzip der tätigen Teilnahme, dass zur volkssprachigen Liturgie geführt hat, verlangt eine immer neue Aktualisierung der Sprache der Liturgie, da sonst die tätige Teilnahme, die für die Liturgie der katholischen Kirche seit dem Konzil von theologisch grundlegender Bedeutung ist, langfristig nicht gelingen kann. Die Forderung nach tätiger Teilnahme kann und sollte so weit gefasst werden, dass sie auch eine Beteiligung der Gläubigen an der Gestaltung der liturgischen Texte impliziert. Dafür ist es wichtig, ein möglichst breites Meinungsbild abzurufen, das Kritik wie Zustimmung umfasst. Nur dadurch, dass zahlreiche Vertreter/innen der unterschiedlichen Gruppen der Gläubigen in den Prozess der Erstellung der Gebetstexte einbezogen werden, kann erreicht werden, dass tätige Teilnahme für möglichst viele Liturgiefeiernde gelingt. Um viele Stimmen in die Diskussion einzubeziehen, ist es hilfreich, denselben Text in verschiedenen Übertragungsstilen zu veröffentlichen. So wird die Diskussion bereichert und kann ausgewogen geführt werden. Für die Entwicklung und den Einsatz guter Neuschöpfungen müssen Bischöfe und Bischofskonferenzen diese weitgehend selbstständig für ihr Gebiet – wenigstens als Experiment – zulassen können. Die Diskussion über die Sprache der Liturgie ist immer ein Zeichen für Veränderungsprozesse im Glaubensleben. Sie ist entsprechend eng mit der Praxis verbunden und kein theoretisches Gedankenspiel. Das Konzept der Übertragung sieht das Ziel der liturgischen Sprache darin, eine Beziehung zwischen Gott und Mensch herzustellen, während die Übersetzung eher den Schwerpunkt in der korrekten Abbildung der Glaubensinhalte sieht.
- Die Gebete dürfen durch ihren Sprachgebrauch nicht als Übersetzungen kenntlich sein. Sie werden entsprechend

kritisiert, wenn sie als (sperrige) Übersetzungen auffallen. Je näher am Sprachgefühl der Gläubigen sie formuliert sind, umso mehr werden sie akzeptiert. Die anhaltende Wertschätzung für das Schweizer Hochgebet und die Tagesgebete zur Auswahl demonstriert deutlich, dass Neuschöpfungen aus der Volkssprache für die Liturgie von bleibendem Wert sind und entsprechend als dauerhafter Gewinn für die Liturgie der Ortskirche betrachtet werden können. Liturgische Sprache kann nicht nur aus den überlieferten lateinischen Texten und ihren Übersetzungen oder Übertragungen gespeist werden, sondern muss auch in Neuschöpfungen ihren eigenen gegenwartsnahen Weg finden. Die Gebete der Liturgie sollen im Hören ein Mindestmaß an Verständlichkeit der Texte auch für „einfache“ Gläubige gewährleisten. Es ist nicht möglich, Texte zu schaffen, die immer für alle verständlich sind. Darüber hinaus soll die Sprache der Liturgie durch die Verwendung zentraler Glaubensbegriffe einen christlichen Charakter behalten und nicht durch eine gänzliche Preisgabe des christlichen Wortschatzes „allgemeinverständlich“ gemacht werden. Es braucht eine gute Qualität der Texte – dem Niveau einer liturgischen Feier angemessen, die Sprache darf nicht zu alltäglich sein und soll darüber hinaus als schön empfunden werden. Im Laufe der kirchlichen Übersetzungsarbeiten wurde klar, dass die Gläubigen in vielerlei Hinsicht eine inhomogene (Ziel-)Gruppe sind. Für die Texte der Liturgie bedeutet dies, dass es nicht den einen Stil geben kann, der alle anspricht. Eine Vielfalt liturgischer Gebete, aus der der Priester für die jeweilige Messe entsprechend der Gemeinde auswählen kann, ist daher wünschenswert. Obwohl es weder Pflicht noch Ansporn des Bemühens um die Liturgiesprache sein kann, für Nichtgläubige restlos verständlich zu sein, sollte sie trotzdem diese Gruppe nicht gänzlich unberücksichtigt lassen. Ein gewisses Maß an Verständnis liturgischer Texte muss auch für die möglich sein, die sich im katholischen Glauben nicht oder wenig auskennen, damit die Kirche ihre

Aufgabe, in der Welt zu wirken, erfüllen kann – auch durch die Liturgie. Es kann aber keine Allgemeinverständlichkeit für die Messe als Ganze gefordert werden.

- Mit der Instruktion *Liturgicae instaurationes* wurde 1970 ein Zeichen gesetzt, dass Rom eine dynamische Entfaltung der Liturgie vor allem unter der Verantwortung der Ortskirchen, wie sie durch die Konzils- und Folgebeschlüsse möglich geworden war, nicht dauerhaft zulassen wollte, sondern bestrebt war, sich Zugriffsrechte auf die Liturgie der Ortskirchen zu sichern. 1973 kehrte dann – zunächst nur für die sakramentalen Formeln – die zuvor ausdrücklich abgelehnte Vorstellung von einer Übersetzung zurück, die den volkssprachlichen Text so nah wie möglich am lateinischen orientiert sehen wollte. Die Vorgaben der Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* von 2001 widersprechen schließlich zum Großteil den in der Liturgiekonstitution grundgelegten und in den Jahren seit dem Konzil ausgearbeiteten Anforderungen an die Sprache der Liturgie (tätige Teilnahme, Verständlichkeit, Inkulturation). Es bleibt abzuwarten, ob das Motuproprio „Magnum principium“ von 2017 der erste Schritt ist, diese Entwicklung wieder „umzukehren“.
- Die Alltagssprache kann als Referenz, aber nicht als Ziel der liturgischen Sprache dienen. Das Ideal einer gehobenen Alltagssprache bzw. dieser Begriff wurde nach der 2. Auflage des deutschen Messbuchs abgelöst. Man beschreibt das Ideal seitdem als eine liturgische Sprache, die eine Verbindung zum Leben der Gläubigen herstellt – verfolgt also im Kern weiterhin das gleiche Ziel. Dies wird in der jüngeren Vergangenheit eher einer poetischen Ausdrucksweise zugetraut, die besser als die Alltagssprache den Inhalt der Liturgie angemessen auszudrücken vermag. Dieser Gedanke war auch schon in den 1960er Jahren präsent, setzte sich aber mit der Zeit immer mehr durch. Viele wünschen sich spätestens seit Einführung der Volkssprache eine direkte Kommunikation im Gebet, die nicht über eine Kunstform – weder Latein noch eine andere Sakral-

sprache – geschieht. Auch wenn sich die Alltagssprache – entgegen den Ergebnissen der Linguistik – als ungeeigneter Referenzpunkt der liturgischen Sprache erwiesen hat, ist ein ausdrückliches Streben nach einer sakralen Sprache für die Liturgie kritisch zu sehen. Es betont einseitig die kultische Dimension der Liturgie, was dem konziliaren Liturgieverständnis widerspricht. In diesem Bild ist die Liturgie nicht die heilvolle Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie *Sacrosanctum Concilium* beschreibt, sondern abgegrenzter Sakralbereich, in den man nur durch Anstrengung eintreten kann.

- Die Entwicklung bestimmter Texte zeigt den Weg für die Entwicklung einer deutschen liturgischen Sprache: Die Übersetzung der ersten neuen Hochgebete entwickelte sich zum Modell für die Erarbeitung liturgischer Texte im deutschsprachigen Raum. Hier wurde im Kleinen durchgeführt, was im Nachhinein als Paradebeispiel für die Entwicklung liturgischer Sprache zu beschreiben ist: Die Übertragungen der Gebete wurden von einer Gruppe erarbeitet und der öffentlichen Diskussion ausgesetzt – teilweise mit einer Vergleichsmöglichkeit zu anderen Übertragungsstilen. Erst danach wurden sie verbindlich beschlossen. Die Anpassungsmöglichkeiten der Sprache für Kinder- oder Gruppengottesdienste zeigen vorbildlich, wie eine Aktualisierung der liturgischen Sprache für und durch die Ortskirche gelingen kann. Allerdings wird man in der Liturgie nicht immer auf frei umformulierte Gebetstexte zurückgreifen können. Dennoch kann die mit diesen Erlaubnissen verbundene schöpferische Tätigkeit zu guten neuen liturgischen Texten führen, die dann zukünftig in ein liturgisches Buch aufgenommen werden könnten. Für einzelne Pfarreien und natürlich weiterhin für Gruppen kann dies durchaus eine Möglichkeit sein, den Bedürfnissen der Gläubigen nach einer lebendigen liturgischen Sprache entgegenzukommen. Dafür müsste der entsprechende liturgierechtliche Rahmen auf ortskirchlicher Ebene geschaffen werden. Darin würde sich auch die Ekkle-

siologie von SC spiegeln, die die Kirche im konkreten Handeln der Ortikirche realisiert sieht. Die Erprobung der Lesungstexte zeigte Anfang der 1970er durchgängig den Wunsch der Gläubigen, eine eher traditionelle Ausdrucksweise zu verwenden. Aus der überlieferten Gebetspraxis vertraute Begriffe sollten weiterhin im Gebrauch bleiben und nicht durch im Alltag gebräuchlichere Worte ersetzt werden – gleiches zeigte sich wenig später bei den Gebets-texten. Ob diese Ausdrucksweise den Gläubigen heute noch entspricht, ist durchaus fraglich, da die Sprache des Messbuchs seit den 1980er Jahren immer wieder als „anti-quiet“ kritisiert wurde. Nur durch die Erprobung neuer Übertragungen und von Neuschöpfungen kann festgestellt werden, welche Sprache den Gläubigen entspricht. Alle Übersetzungsarbeit dispensiert nicht davon, auch neue, in den Ortskirchen verfasste und bewährte Gebete in die Liturgie aufzunehmen, für die spätestens seit der Jahrtausendwende eine poetische Sprache favorisiert wird.

Das Fazit aus den hier dargestellten Überlegungen kann nur sein, dass es mit einer kompetent besetzten Arbeitsgruppe zur Erstellung der deutschen liturgischen Texte und der Auswertung der Ergebnisse durch die Bischöfe nicht getan sein kann. Jeder neue Entwurf einer Übertragung, Übersetzung oder Neuschöpfung für das Messbuch muss sich einer liturgischen Erprobung und der Rückmeldung der Gläubigen stellen, bevor ein neues deutsches Messbuch für den allgemeinen Gebrauch zugelassen werden kann. Über diesen praktischen Ansatz würde sich auch die Frage lösen lassen, die hinter der Diskussion nach der Jahrtausendwende stand und deren Problem noch nicht gelöst ist: Inwieweit soll die Liturgiesprache eine Sondersprache sein?

Es ist nicht zu vermeiden, dass eine Sprache, die einen nicht-alltäglichen Inhalt hat, auch nicht-alltägliche Wörter verwendet. Die christliche Botschaft kann nicht auf die ihr eigenen spezifischen Begriffe verzichten, ohne in Beliebigkeit abzugleiten.¹⁶⁸²

¹⁶⁸² Gerard Rouwhorst fragte in diesem Zusammenhang, inwieweit das biblische und liturgische Vokabular in einer säkularisierten Umgebung überhaupt noch verstanden wird und man dementsprechend nicht eher auf eine Evange-

Begriffe wie „Gottessohn“, „Gnade“ und „Barmherzigkeit“ bilden allerdings nicht den gesamten Wortschatz, der für das liturgische Gebet gebraucht wird. Es bleibt also zu fragen, welche Begriffe der Volkssprache – der Sprache, die vom Volk gesprochen und verstanden wird – die christlichen Kernbegriffe flankieren und vor allem den christlichen Inhalt transportieren können.

Es bleibt darüber hinaus zu fragen, welche zeitgemäßen Entsprechungen der christlichen Begriffe zu finden sind. Nicht, um sie zu ersetzen, sondern um präsent zu halten, was uns die christliche Botschaft durch die Liturgie heute sagen will. In diesem Sinne sind Neuschöpfungen für die Feier der Liturgie unerlässlich.

lisierung als auf eine Inkulturation hinarbeiten sollte. Vgl. Gerard Rouwhorst, Liturgische Inkulturation seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Christoph Böttigheimer, René Dausner u. a. (Hg.), Freiburg 2017, 477–488, hier: 486f.

Anhang

1. Abkürzungsverzeichnis

AEM	Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (3. März 1969)
ACK	Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
AKL	Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet
Anm. d. Verf.	Anmerkung der Verfasserin
BRD	Bundesrepublik Deutschland
CIC	Codex Iuris Canonici (1983)
ders.	derselbe
ebd.	ebenda
DDR	Deutsche demokratische Republik
DEL	Dokumente zur Erneuerung der Liturgie (gleiche Nummerierung wie Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae)
GS	Gaudium et spes (7. Dezember 1965)
IO	Inter Oecumenici (26. September 1964)
LA	Liturgiam authenticam (28. März 2001)
LG	Lumen Gentium (21. November 1964)
SC	Sacrosanctum Concilium (4. Dezember 1963)
SL	Sacram Liturgiam (25. Januar 1964)
TAA	Tres abhinc annos (4. Mai 1967)
VL	Varietates Legitimae (25. Januar 1994)

Einzelne eingefügte bzw. veränderte Wörter oder Buchstaben in Zitaten sind mit [] gekennzeichnet.

2. Zeittafel der hier relevanten Dokumente und liturgischen Bücher

1961	Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft
1963	Anregungen für die Feier der heiligen Messe mit Kindern (Katechetisches Amt Magdeburg/Liturgisches Jahrbuch)
4. Dezember 1963	Sacrosanctum Concilium (SC) – DEL 1–131
25. Januar 1964	Sacram Liturgiam (SL) – DEL 178–190
26. September 1964	Inter Oecumenici (IO) – DEL 199–297
29. Oktober 1964	Allocutio Pauli VI. ad „Consilium“ (Ansprache Papst Pauls VI. an das „Consilium“) – DEL 299–302
21. November 1964	Lumen Gentium (LG)
27. Januar 1965	Ordo Missae – DEL 380
27. April 1965	De praefatione in Missa – DEL 395
10. November 1965	Allocutio Pauli VI. ad interpretes (Ansprache Papst

	Pauls VI. an die Übersetzer) – DEL 481–487
7. Dezember 1965	Gaudium et spes (GS)
4. Mai 1967	Tres abhinc annos (TAA) – DEL 808–837
21. Juni 1967	Epistula „Consilii“ (Brief des Consilium) – DEL 974–982
10. August 1967	De interpretatione Canonis Romani (Die Übertragung des Römischen Kanons) – DEL 983–988
25. Januar 1969	Comme le prévoit – DEL 1200–1242
3. März 1969	Allgemeine Einführung ins Römische Messbuch (AEM)
15. Mai 1969	Actio pastoralis – DEL 1843–1857
26. März 1970	Missale Romanum, Editio typica
1970	Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Messfeier (deutsche Bischöfe)
5. September 1970	Liturgicae instaurationes – DEL 2171–2186
24. September 1970	Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)
1972	Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für die Eucharistiefeier (deutsche Bischöfe)
27. April 1973	Eucharistiae participationem – DEL 3037–3055
25. Oktober 1973	De interpretatione textuum liturgicorum – DEL 3110–3114
1. November 1973	Direktorium für Kindermessen – DEL 3115–3169
1. November 1974	Preces eucharistiae – DEL 3318–3351
Juli 1975	Deutsches Messbuch, erste Auflage.
1975	Missale Romanum, Editio typica altera.
11. Juli 1975	Constans nobis studium – DEL 3403–3409
1983	Codex Iuris Canonici (CIC)
1988	Deutsches Messbuch, zweite Auflage.
4. Dezember 1988	Vicesimus quintus annus – DEL 6263–6285
25. Januar 1994	Varietates Legitimae (VL)
28. März 2001	Liturgiam authenticam (LA)
2002	Missale Romanum, Editio typica tertia.
25. März 2004	Redemptionis Sacramentum
2009	Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes (Begräbnisrituale)
2012	Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale.
3. September 2017	Magnum Principium

3. Quellen- und Literaturverzeichnis

a. Quellen:

Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs u. d. Schweiz sowie d. Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen u. Lüttich (Hg.), Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 1: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch. Einsiedeln 1975.

Diess. (Hg.), Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche. Ergänzungsheft zur ersten Auflage, Einsiedeln 1988.

Diess. (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, Trier 2012.

Diess. (Hg.), Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Bd. 2: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche. Einsiedeln 1975.

Katechetisches Amt Magdeburg (Hg.), Anregungen für die Feier der heiligen Messe mit Kindern. Dokument, in: LJ 13 (1963) 117–120.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77) 11. Auflage, 2009.

Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 11. Auflage 2009, 7–89.

Weitere Hochgebete. Vorbemerkungen, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 11. Auflage 2009, 243–256.

Deutsche Bischofskonferenz, Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 11. Auflage 2009, 163–172.

Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg, Regensburg, Freiburg (Schweiz), Salzburg, Linz 2009.

Liturgisches Institut Trier / Deutscher Katechetenverein e.V. München (Hg.), Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meßfeier, Erarbeitet im Auftrag der

Deutschen Bischöfe von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie. München 1970.

Liturgisches Institut Trier / Deutscher Katechetenverein e.V. München (Hg.), Gottesdienst mit Kindern. Richtlinien und Anregungen für die Eucharistiefeier, Erarbeitet im Auftrag der Deutschen Bischöfe von der Kommission für Fragen der Kinder- und Jugendliturgie. München 1972.

Fünf Hochgebete. Votivhochgebet „Versöhnung“, Hochgebete für Messfeiern mit Kindern (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“) Studienausg. für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen, approbierter und konfirmierter Text. Freiburg 2012.

Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie: Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. 28. März 2001.

Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hg.), Die Liturgie der Karwoche und Osternacht. Handreichung für die Anpassung an die zurzeit geltenden Bestimmungen der Liturgie am Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag und für die neue Osternachtliturgie, Einsiedeln 1970.

Diess. (Hg.), Die Osterzeit. Ostermontag bis Pfingsten. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 1, Einsiedeln 1971.

Diess. (Hg.), Die Sonntage im Jahreskreis. Die 34 Sonntage im Jahreskreis, Die Herrenfeste zwischen Pfingsten und Advent. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 2, Die 34 Sonntage im Jahreskreis, Die Herrenfeste zwischen Pfingsten und Advent. Einsiedeln 1971.

Diess. (Hg.), Die Advents- und Weihnachtszeit. Die Sonn- und Wochentage sowie die Hochfeste und Feste der Advents- und Weihnachtszeit. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 3, Einsiedeln 1971.

Diess. (Hg.), Die Fastenzeit. Die Sonn- und Wochentage sowie die Hochfeste und Feste der Österlichen Bußzeit. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 4, Einsiedeln 1972.

Diess. (Hg.), Die Osterfeier. Handreichungen für die liturgischen Feiern von Palmsonntag bis Ostermontag mit ausgewählten Studientexten

für das künftige Messbuch. Einsiedeln 1971. [Später als Heft 5 bezeichnet.]

Diess. (Hg.), Die Messfeier für Verstorbene. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 6, Einsiedeln 1972.

Diess. (Hg.), Gedächtnis der Heiligen. Die Messfeiern zu Ehren der Heiligen. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 7, Einsiedeln 1972.

Diess. (Hg.), Die Messfeier bei besonderen Anlässen. Taufe, Firmung, Trauung, Weihen, Besondere Anliegen, Votivmessen. Ausgewählte Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch, Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des dt. Sprachgebietes. Heft 8, Einsiedeln 1973.

Diess. (Hg.), Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Bd. 1: Kirchenjahr und Kirche, Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebietes, Freiburg 1981.

Diess. (Hg.), Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Bd. 2: Lebenswelt des Kindes, Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebietes, Freiburg 1985.

Liturgische Kommissionen Deutschlands und der Schweiz (Hg.), Lateinisch-deutsches Altarmeßbuch. Im Auftrag der Fuldaer und der Schweizer Bischofskonferenz besorgt von den Liturgischen Kommissionen Deutschlands und der Schweiz, Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln, Köln, Freiburg, Basel, Wien 1965.

Motu Proprio, Magnum Principium. 3. September 2017.

Hans Bernhard Meyer / Josef Schermann, Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe (Studien zur Pastoralliturgie 5) Regensburg 1982.

Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen der Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils ; allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. 1. Auflage, Freiburg 1966.

Heinrich Rennings / Martin Klöckener (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. I: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983. = DEL 1–3216.

Diess. (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. II: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973–3.12.1983, Kevelaer, Fribourg 1997. = DEL 3217–4785.

Diess. (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. III: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993, Kevelaer, Fribourg 2001. = DEL 4785a–6882.

Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft. Aachen, Augsburg, München u.a. 1961; Limburg, Münster 1962.

b. Literatur:

Ab 15. August neue Hochgebete auf deutsch, in: Gd 2 (1968) 131–132.

Acht weitere Fragen, in: Gd 1 (1967) 30–31.

Adolf Adam, Grundriß Liturgie. Freiburg 1985.

Ders. / Winfried Haunerland, Grundriss Liturgie. 2. korr. Auflage der Neuausgabe, Freiburg 2014.

Das Agnus Dei, in: Gd 5 (1971) 90–91.

AKL studierte Gottesdienst und Kommunikation, in: Gd 8 (1974) 153.

Alberich Martin Altermatt, Ein Pionier des „Jugend- und Laienbreviers“ in der Schweiz. P. Dr. Vinzenz Stebler (+1997), Mariastein, in: Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, Martin Klöckener und Bruno Bürki (Hg.), Fribourg 2004, 169–182.

Karl Amon, Reformwünsche zum innersten Bereich der eucharistischen Feier, in: BiLi 35 (1961/1962) 110.

Ders., Gratias agere, in: LJ 15 (1965) 79–98.

Ders., Von der Arbeit am deutschen Kanontext, in: Gd 1 (1967) 3*–4*.

Ders., Warum Kanon in der Volkssprache?, in: Zum deutschen Kanon, Josef Gülden (Hg.), Leipzig 1968, 3 (Zuerst veröffentlicht in: Ders., Warum Kanon in der Volkssprache?, in: Gd 1 (1967) 9.).

Ders., Hochamtsregel und neuer Meßordo, in: LJ 20 (1970) 209–215.

Ders., Offertorium als Bereitung, in: Gd 4 (1970) 107–110.

Ders., Die Präsidialgebete im Hinblick auf das künftige Deutsche Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 170–186.

Ders., Studentexte zum deutschen Meßbuch abgeschlossen, in: Gd 7 (1973) 84–85.

Ders., Fragen an das deutsche Messbuch. Ein Gespräch mit Karl Amon, in: BiLi 47 (1974) 203–208.

Ders., Wörtlichkeit genügt nicht. Das Gesicht der neuen Meßbuchübersetzung, in: Gd 8 (1974) 129–133.

Ders., Zur Sprache des neuen Meßbuches, in: LJ 25 (1975) 73–90.

Arnold Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?, 2. Aufl. (Quaestiones disputatae 189) Freiburg 2001.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Gd 4 (1970) 5–7.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 84–86.

Arbeitsgruppe „Neue Deutsche Hochgebete“ erbittet Vorschläge, in: Gd 6 (1972) 21.

Walter von Arx, Du bist immer mit uns auf dem Weg. Das Synodenhochgebet für die Kirche in der Schweiz, in: Gd 8 (1974) 145–147.

Ders., Nach fünf Jahren ist es Zeit, in: Gd 8 (1974) 130–131.

Ders., Rom approbiert Synodenhochgebet für die Schweiz, in: Gd 8 (1974) 138.

Ders., Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein liturgiegeschichtliches Ereignis, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 71 (1977) 279–293.

Hansjörg Auf der Maur, Die Institutio generalis (1). Überblick über die vorrangigen Ziele und Absichten der „Allgemeinen Einführung in das römische Missale“, in: Gd 4 (1970) 27–28.

Ders., Schwierigkeiten des gemeinschaftlichen Betens heute, in: LJ 24 (1974) 71–91.

Winfried Bachler, Wort zu diesem Heft, in: HlD 60 (2006) 157.

Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 143–177.

Ders. / Winfried Haunerland (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoralliturgie 25) Regensburg 2010.

Johannes Baptist Bauer, Um eine neue deutsche Bibel, in: BiLi 38 (1964/65) 17–23.

Jakob Baumgartner, Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt? Zum Rundschreiben „Eucharistiae participationem“ der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973, in: HlD 27 (1973) 89–102.

Ders., Von Übersetzungen und Neuschöpfungen. Vorstehergebete in der Volkssprache, in: HlD 38 (1984) 1–9 und 49–67.

Ders., „Neuschöpfungen sind erforderlich“. Zum Problem der Alternationen, in: LJ 38 (1988) 138–164.

Ders., Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins Missale Romanum, in: HlD 46 (1992) 90–105.

Beauftragte, Übersetzer und Mitarbeiter der Einheitsübersetzung, in: Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 142–147.

Hansjakob Becker, Bernd Jochen Hilberath und Ulrich Willers (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas Liturgica 5) St. Ottilien 1991.

Alfons Beil, Übersetzungen in Schrift und Liturgie, in: BiLi 38 (1964/65) 50–57.

Ders., Erfreuliches und Befremdliches, in: BiLi 48 (1975) 111–116.

Alfons Beil, https://de.wikipedia.org/wiki/Alfons_Beil (letzter Zugriff: 4. August 2015).

Wolfgang Beinert, Vatikanische Fahrbahnverengungen? Starb Christus „für viele“ oder „für alle“?, in: StZ 225 (2007) 229–239.

Maurice Bellet und Frank-Michael Hohler, Sprache als Gemeinschaftswerk. Forderungen für eine an-sprechende Glaubensverkündigung, München 1970.

Annika Bender, Programm und Rezeption der Liturgischen Bewegung im Spiegel der „Liturgischen Zeitschrift“, in: ALw 51 (2009) 311–333.

Suitbert Benz, Übersetzte Liturgie oder schöpferische Neugestaltung?, in: Deutsche Liturgie. Sind wir auf dem Weg dahin?, Bd. 40 (Liturgie und Mönchtum 40), Theodor Bogler (Hg.), Maria Laach 1967, 37–44.

Karl Berg, Von der Instructio zu den Richtlinien, in: HLD 18 (1964) 2–9.

Rupert Berger, Versuch einer Antwort: Wie entsteht Atmosphäre im Gottesdienst?, in: Gd 9 (1975) 95.

Ders., Wie könnte ein kommendes Meßbuch aussehen?, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 27–30.

Ders., Joseph Pascher (1893–1979), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 2 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 901–908.

Teresa Berger, Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie“. Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschen Raum, in: LJ 37 (1987) 42–58.

Diess., Auf dem Weg zu einer „Frauen-gerechten“ Liturgie, in: Gd 22 (1988) 29–32.

Diess., „Wie eine Mutter ihre Kinder zärtlich um sich schart...“. Zu Versuchen mit neuen „inklusiven“ Hochgebeten, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 45–52.

Diess., *Die Sprache der Liturgie*, in: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), 3., vollst. neu bearb. und erg. Aufl., Göttingen 2003, 798–806.

Diess. und Albert Gerhards (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (*Pietas Liturgica* 7) St. Ottilien 1990.

Ludger Bernhard, *Et cum spiritu tuo*, in: *HLD* 18 (1964) 146–148.

Karl-Heinrich Bieritz, Martin Klöckener und Hans Bernhard Meyer (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes. Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und Jüdische Liturgie* (GdK 2,2) Regensburg 2008.

Anton Bischofberger, *Gebete und Fürbitten für alle Tage der Adventszeit, mit den Sonntagstexten der Lesejahre A, B, C*. Luzern, München 1972.

Winfried Blasig, *Frage: Geht die Reform nicht von einem falschen Leitbild aus?*, in: *Gd* 9 (1975) 95.

Ders., *Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform*, München 1981.

Theodor Bogler (Hg.), *Sakrale Sprache und kultischer Gesang* (*Liturgie und Mönchtum* 37) Maria Laach 1965.

Ders. (Hg.), *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig?* (*Liturgie und Mönchtum* 38) Maria Laach 1966.

Ders. (Hg.), *Deutsche Liturgie. Sind wir auf dem Weg dahin?* (*Liturgie und Mönchtum* 40) Maria Laach 1967.

Ders., *Römische Liturgie und deutsche Liturgie. Ein Versuch*, in: *Deutsche Liturgie. Sind wir auf dem Weg dahin?* (*Liturgie und Mönchtum* 40), Theodor Bogler (Hg.), Maria Laach 1967, 45–58.

Dieter Böhler, *Sinngemäß und textgerecht*, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (*Theologie kontrovers* o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 134–142.

Stefan Böntert (Hg.), *Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch* (*Studien zur Pastoralliturgie* 40) Regensburg 2015.

Christoph Böttigheimer, René Dausner u. a. (Hg.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert, Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ‚eröffnen‘“*. Freiburg 2017.

Manuel Bonet Muixi, Die Bischofskonferenz, in: *Conc (D)* 1 (1965) 646–649.

Paul Born, Sprache und Sprechen im Gottesdienst, in: *LJ* 25 (1975) 28–46.

Maria-Regina Bottermann, Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung (*Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 175*) Frankfurt 1982.

Louis Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution, Salzburg 1965.

Paul F. Bradshaw, Liturgiereformen und die Einheit der christlichen Kirchen, in: *Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium (Theologie der Liturgie 5)*, Gordon Lathrop und Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2013, 103–109.

Heinzgerd Brakmann, Das vierte Hochgebet, in: *Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 16)*, Otto Nußbaum (Hg.), Münster 1971, 82–107.

Suso Brechter, Herbert Vorgrimler, Josef Höfer und Karl Rahner (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Dokumente und Kommentare / Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, 2. Aufl., Ergänzungsbd. 1.* Freiburg 1966. = *LThK*², E1 Freiburg 1966.

Lucas Brinkhoff, Die liturgische Situation in Holland. Wiedergabe eines Gespräches mit dem Herausgeber, in: *Deutsche Liturgie. Sind wir auf dem Weg dahin? (Liturgie und Mönchtum 40)*, Theodor Bogler (Hg.), Maria Laach 1967, 59–63.

Martin Buber und Martin Heidegger (Hg.), *Sprache und Wirklichkeit. Essays (DTV 432)* München 1967.

Gunda Brüske, „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (*Theologie kontrovers o. Nr.*), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 170–183.

Diess., „... damit wir zu dir und zueinander finden“. Das Hochgebet zum Thema „Versöhnung“, in: *Gd* 46 (2012) 200.

Annibale Bugnini, Erläuterungen zur „*Instructio altera*“, in: *HID* 21 (1967) 50–54.

Ders., Das neue Missale Romanum, in: *Gd* 4 (1970) 81–85.

Ders., *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Freiburg 1988.

Predrag Bukovec, Latein und Liturgie. Zum systematischen Stellenwert der lateinischen Sakralsprache, in: *Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen (ÖSLS 7)*, Hans-

- Jürgen Feulner, Benjamin Leven und Andreas Bieringer (Hg.), Wien 2015, 225–263.
- Franz Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen, Frankfurt 1965.
- Raffaele Ciarfardone, Aufklärung. I. Die Philosophie der A. – II. Die A. in ihrem Prozeß und Einfluß, in: LThK³, Bd. 1, 3. Aufl., Freiburg 1993, 1207–1211.
- Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia (Hg.), Le traduzioni dei libri liturgici. Città del Vaticano 1966.
- Peter Cornehl, In Konfrontation mit dem Zeitgeist: der Theologe Hans-Rudolf Müller-Schwefe, in: Pastoraltheologie 77 (1988) 21–29.
- Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 79) Paderborn 1997.
- Ders., Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (Münsteraner Theologische Abhandlungen 48), Benedikt Kranemann / Klemens Richter (Hg.), Altenberge 1997, 167–188.
- Ders., Moderne und Milieu (1802–1998) (Geschichte des Bistums Münster 5) Münster 1998.
- Ders., Katholiken im Umbruch. Zur historischen Verortung des II. Vatikanischen Konzils, in: Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21), Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 61–65.
- Gerhard Dane, Wer kann heute so beten?, in: Gd 18 (2009) 144–145.
- Godfried Daneels, Blick nach vorne oder Flucht in die Vergangenheit. Wo steht die Liturgie 45 Jahre nach dem Konzil?, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 19–37.
- Debatte über die Feier der Gemeindemesse. Protokollauszug aus den Beratungen der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets, in: Gd 8 (1974) 76–77 und 84–85.
- Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg 2013.
- Deutsche Bischöfe, Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Veröffentlichung der Konstitution des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils

„Über die Heilige Liturgie“ 18. Februar 1964, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Emil Joseph Lengeling (Hg.), 2. verbesserte Auflage, Münster 1965, 13*–16*.

Diess., Schreiben der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe an die Geistlichen über gottesdienstliche Fragen vom 30. 9. 1966 [Dokument], in: LJ 16 (1966) 255–256.

Deutsche Bischofskonferenz, Muttersprache bei der Feier der Heiligen Messe, in: LJ 14 (1964) 259–260.

Diess., Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, in: Notitiae 20 (1984) 516–519.

Diess. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 2012.

Die deutsche Kanonübersetzung, in: Gd 1 (1967) 2.

Deutsch-Schweizerische Ordinarienkonferenz, Definitive Einführung des neuen Meßbuchs am Ersten Fastensonntag 1975, in: Gd 9 (1975) 116–117.

Dialog, in: Gd 3 (1969) 31.

Stephanie von Doebbeler, Feministische Liturgien, in: ALw 37 (1995) 1–24.

Dritte Instruktion zur Liturgiereform, in: Gd 4 (1970) 170.

Günter Duffer, Hymnus nach der Kommunion, in: Gd 1 (1967) 8.

Ders., Mit dem Latein am Ende? Zum Wort des Papstes über die Sprache im Gottesdienst, in: Gd 4 (1970) 17–20.

Ders., Ärgerlich einfach, in: Gd 5 (1971) 75–77.

Ders., „Der Herr sei mit dir“. Das „Et cum spiritu tuo“ sollte jetzt neu und besser übersetzt werden, in: Gd 8 (1974) 89–91.

ders., Entscheidung bei den Bischöfen. Bleibt es bei der Antwort „Und mit deinem Geiste“?, in: Gd 8 (1974) 127.

Walter Dürig, Die Bedeutung der Liturgie im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Reform, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 13–39.

Ders., Der Entlassungssegen in der Meßfeier. Anregungen zu einer Reform, in: LJ 19 (1969) 205–218.

Wilhelm Josef Duschak, Missa Orbis. Ein Vorschlag, in: HerKorr 17 (1963) 286–288.

Peter Ebenbauer, Der Canon Romanus und die neuen Hochgebete. Problemanzeigen und Perspektiven in spätmoderner Zeit, in: Römische Messe

und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 396–416.

Gerhard Eberts, Das war 1974. Modell eines Rückblicks, in: Gd 8 (1974) 176.

Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1999.

Ders., Wochenenddramaturgien in sozialen Milieus, in: Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Kristian Fechner und Lutz Friedrichs (Hg.), Stuttgart 2008, 14–24.

EGB-Subkommission IX „Kindergottesdienste“, Leitsätze zum Kindergottesdienst, in: Gd 5 (1971) 72.

Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. München 2005.

Die Einheitsübersetzung im Spiegel der Kritik, in: Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 92–97.

Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bände Freiburg 1932.

Elisabeth Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 54) Paderborn 1989.

Johannes H. Emminghaus, Überlegungen und Anmerkungen zur Übersetzung der lateinischen Orationen, in: Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit, Alfred Schilling (Hg.), Essen 1968, 9–36.

Ders., Gottesdienst in der Sprache des Volkes. Muttersprachlichkeit als Prinzip der Liturgiereform und die Grenzen einer übersetzten Liturgie (1) und (2), in: Gd 4 (1970) 89–90 und 100–101.

„Die Erneuerung geht weiter“. Besuch Kardinal Taberas bei der Kontaktsitzung, in: Gd 5 (1971) 186.

Erläuterungsbeispiele zum Strukturmodell. Diskussionspapier II der Studiengruppe „Neue deutsche Hochgebete“, in: Gd 6 (1972) 149–152.

Europäische Vereinigung der ILSMH (Hg.), Sag es einfach! Europäische Richtlinien für die Erstellung von leicht lesbaren Informationen für Menschen mit geistiger Behinderung für Autoren, Herausgeber, Informationsdienste, Übersetzer und andere interessierte Personen, Brüssel 1998. http://www.webforall.info/wp-content/uploads/2012/12/EURichtlinie_sag_es_einfach.pdf (letzter Zugriff: 6. September 2016).

Massimo Faggioli, True reform. Liturgy and ecclesiology in Sacrosanctum concilium, Collegeville, Minnesota 2012.

Ders., *Sacrosanctum Concilium – Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg 2015.

Kristian Fechtner und Lutz Friedrichs (Hg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*, Stuttgart 2008.

Stefan Felber, *Kommunikative Bibelübersetzung*. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz, 2. verbesserte Auflage, Stuttgart 2016.

Hans-Jürgen Feulner, *Der Ordo Missae von 1965 und das Missale Romanum von 1962*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 103–142.

Ders., Benjamin Leven und Andreas Bieringer (Hg.), *Erbe und Erneuerung. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Folgen* (ÖSLS 7) Wien 2015.

Balthasar Fischer, *Das „Deutsche Hochamt“*, in: LJ 3 (1953) 41–53.

Ders. (Hg.), *Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums*, Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Liturgischen Instituts. Freiburg 1964.

Ders., *Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution*, in: LJ 15 (1965) 65–78.

Ders., *Ende der „Zink-Welle“*, in: Gd 3 (1969) 176.

Ders., *Zehn Jahre danach. Marginalien zum 4. Dezember 1973*, in: Gd 7 (1973) 177–179.

Ders., *„Daß auch wir Kinder es verstehen können“*, in: Gd 8 (1974) 73–75.

Ders., *Klima der Stille. Gottesdienst als Ort der Ruhe* (3), in: Gd 9 (1975) 12.

Ders., *Zonen der Stille. Gottesdienst als Ort der Ruhe* (2), in: Gd 9 (1975) 4–5.

Ders., *„Inklusive Sprache“ im Gottesdienst. Eine berechtigte Forderung?*, in: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (Pietas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 359–368.

Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

Albert Franz (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche* (QD 192) Freiburg, Basel, Wien 2001.

Heinrich Fries (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 1963.

Augustinus Frotz, Viele Möglichkeiten freier Textgestaltung. Stellungnahme des Bischofsvikars für Liturgie im Erzbistum Köln, in: Gd 5 (1971) 187–189.

Gebhard Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166) Freiburg 1997.

Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141) Freiburg 1993.

Ders., Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 528–543.

Klaus Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes, Freiburg 1966.

Michael Gassmann, Ist unsere Liturgiesprache noch sachgemäß?, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 217–221.

Erwin Gatz, Deutschland. 1789–1945 – Gegenwart-Nachkriegszeit, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, 145–153.

Ders. (Hg.), Erwin Gatz (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. (Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa) Paderborn 1998.

Joseph Gelineau, Die konkreten Formen des gemeinsamen Gebets, in: LJ 24 (1974) 127–142.

Gemeinsame liturgische Texte der Kirchen. Zwischenbericht aus der Arbeit der ALT, in: Gd 4 (1970) 103.

Gemeinsame liturgische Texte der Kirchen. ALT stellt neue Übersetzungsentwürfe zur Diskussion, in: Gd 4 (1970) 1–2.

Generalsekretariat des Borromäusvereins (Hg.), Vorträge des 50. Bibliothekarskursus. 30. Sept.–4. Okt. 1968 (Werkhefte zur Büchereiarbeit 15) Bonn 1969.

Albert Gerhards, Theologische Aspekte des volkssprachlichen Gottesdienstes, in: LJ 34 (1984) 131–144.

Ders., „... der uns zu seinen Söhnen zählt“? Zum Stand der Bemühungen um eine frauengerechte Liturgie, in: StZ 210 (1992) 115–124.

Ders., „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst – eine übertriebene Forderung oder Gebot der Stunde?, in: LJ 42 (1992) 239–248.

Ders., Die Präfationen, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 202–218.

Ders., Liturgie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, Peter Eicher (Hg.), München 2005, 7–22.

Ders., Wie viel sind viele? Die Diskussion um das „pro multis“, in: HerKorr 61 (2007) 79–83.

Ders., „Einschließende Sprache“ im Gottesdienst. Eine Relecture nach zwei Jahrzehnten, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kraneemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 184–199.

Ders., Liturgische Sprache, Alltagssprache und das Problem der Übersetzungen, in: Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation (Katholische Kirche im Dialog 2), Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Hg.), Freiburg 2014, 119–141.

Anne Gidion, Raute Martinsen und Jochen Arnold (Hg.), Leicht gesagt! Biblische Lesungen und Gebete zum Kirchenjahr in leichter Sprache (Gemeinsam Gottesdienst gestalten 22) 2. Aufl., Hannover 2017.

Winfried Glade, Deutschsprachige Hochgebete. Bibliographie, in: LJ 23 (1973) 65–66.

Das Gloria, in: Gd 5 (1971) 89–90.

Elisabeth Gössmann (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie. Gütersloh 1991.

Wilhelm Gössmann, Sakrale Sprache (Theologische Fragen heute 3) München 1965.

Ders., Auf dem Weg zu einer neuen sakralen Sprache?, in: Der Seelsorger 37 (1967) 164–174.

Gottesdienstkongregation veröffentlicht fünf neue Hochgebete, in: Gd 8 (1974) 169.

Gottesdienst- mit Sakramentenkongregation zusammengelegt, in: Gd 9 (1975) 113.

Anton Grabner-Haider (Hg.), Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Wien 1970.

Ders., Gott. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 28–34.

Ders., Kreuz und Auferstehung. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 132–137.

Ders., Vorwort, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 9–12.

Ders., Wort Gottes. Hermeneutische Überlegungen, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 48–54.

Ders., Sprachentwertung in den Kirchen (Kritische Texte 7) Zürich, Einsiedeln, Köln 1971.

Ders., Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie, Wien 1975.

Josip Gregur, Die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. 2 (LQF 88), Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.), Münster 2002, 751–784.

Norbert Greinacher, Die Katholiken in der Bundesrepublik, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 598–614.

Albrecht Greule, Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache, in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 621–634.

Ders., Zur Sprachgestalt der Orationen. Linguistische Gesichtspunkte, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 99–110.

Ders., Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache. Unter Mitarbeit von Paul Rössler und Sandra Reimann, Tübingen 2012. http://www.content-select.com/index.php?id=bib_view&ean=9783772054426.

Ders., Alte und neue Gebetsprache. Vorstudie zum Projekt „Christentum und deutsche Sprachgeschichte“, in: Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch (Studien zur Pastoralliturgie 40), Stefan Böntert (Hg.), Regensburg 2015, 353–361.

Basilius J. Groen, Die Volkssprache in der Liturgie. Chancen und Probleme, in: Crossing 3 (2004) 3–21.

Franz Groner (Hg.), Die Kirche im Wandel der Zeit. FS Joseph Kardinal Höffner. Köln 1971.

Reinhard Grütz (Hg.), Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 99) Erfurt 2002. Paderborn 2004.

Romano Guardini, Die religiöse Sprache, in: Sprache und Wirklichkeit. Essays (DTV 432), Martin Buber und Martin Heidegger (Hg.), München 1967, 149–173.

Ders., Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, Anton Hänggi (Hg.), Mainz 1964, 18–23.

Josef Gülden, Über den Stil der liturgischen Sprache, in: LJ 17 (1967) 65–81.

Ders. (Hg.), Zum deutschen Kanon. Leipzig 1968.

Diana Güntner, Wer reformiert die Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. 2 (LQF 88), Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.), Münster 2002, 798–814.

Walter Benno Gut, Hinweise für die Verwendung der Hochgebete, in: Gd 2 (1968) 130–131.

Ernst Gutting, Theologisch-anthropologische Perspektiven für eine „frauengerechte“ Liturgie, in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 635–648.

Anton Hänggi (Hg.), Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, Mainz 1964.

Philipp Harnoncourt, Mit Christus auferstanden. Kritik an einer mißverständlichen Stelle der neuen Hochgebete, in: Gd 3 (1969) 43–45.

Ders., Das neue Gesicht der Werktagsmesse. Das Gedächtnis der Heiligen und die Möglichkeiten freier Textwahl, in: Gd 6 (1972) 161–163.

Ders., Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: LJ 25 (1975) 5–27.

Gotthold Hasenhüttl, Die Konstitution über die heilige Liturgie des 2. Vatikanischen Konzils vom 22. November (4. Dezember) 1963. Eine theologische Besinnung, in: BiLi 38 (1964/65) 187–192.

Ders., Webseite von Univ.-Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, <http://www.uni-saarland.de/fak3/hasenhuettl/lebenslauf.htm> (letzter Zugriff: 26. Januar 2017).

Heinrich Haug, Anpassung an die „Armen und Kleinen“. Neue Texte zur Meßfeier mit gehörlosen Kindern, in: Gd 4 (1970) 137–139.

Ders., Erprobung im Gottesdienst, in: Gd 4 (1970) 2–3.

Ders., „Constans Nobis studium“. Ein zu kurz geratener Reformschritt, in: Gd 9 (1975) 127–128.

Winfried Haunerland, „Maria exemplar“. Frauenrelevante Aspekte der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine, in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pie-

tas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 493–522.

Ders., *Lingua vernacula*. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vaticanum, in: LJ 42 (1992) 219–238.

Ders., Eucharistische Gebete neben dem Eucharistiegebet. Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 143–173.

Ders., Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52 (2002) 135–157.

Ders., Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre, in: HID 56 (2002) 240–248.

Ders., Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 52–80.

Ders., Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Messbuchs, in: Gd 39 (2005) 153–156.

Ders., Erneuerung der Liturgie als bleibende Aufgabe. Zur aktuellen Herausforderung durch die Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, in: *Studia Wesprimiensia* 8 (2006) 109–123.

Ders., Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, im kleinen Kreis, in: *Theologie des Gottesdienstes*. Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und Jüdische Liturgie, Bd. 2,2 (GdK 2), Karl-Heinrich Bieritz, Martin Klöckener und Hans Bernhard Meyer (Hg.), Regensburg 2008, 29–82.

Ders., Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: LJ 59 (2009) 215–245.

Ders., Instanzen und Prozesse von Missalereformen. Liturgiegeschichtlicher Rückblick und systematischer Ausblick, in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft (*Colloquia theologica* 11), Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko (Hg.), Opole 2010, 119–143.

Ders., Messbuchreformen im deutschen Sprachgebiet. Instanzen und Prozesse, in: Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoralliturgie 25), ders. / Jürgen Bärsch (Hg.), Regensburg 2010, 15–42.

Ders., Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gd 44 (2010) 173–174.

Ders., Katholisch und deutsch. Zur volkssprachlichen Liturgie in der Gegenwart, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 99–111.

Ders., Eine Ergänzung für die Pastoral. Zum Manuale „Die kirchliche Begräbnisfeier“, in: Gd 46 (2012) 137–140.

Ders., Bessere Texte! Ein Plädoyer angesichts der Übersetzungen von Alex Stock, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, ders. / Stephan Wahle / Helmut Hoping (Hg.), Freiburg 2013, 428–434.

Ders., Culmen et fons. Zur Rezeption einer liturgietheologischen Spitzenaussage, in: LJ 63 (2013) 137–152.

Ders., Gottesdienst in der Moderne. Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, ders. / Stephan Wahle / Helmut Hoping (Hg.), Freiburg 2013, 15–39.

Ders., Kritik an der Liturgiereform und an ihren Kritikern. Beobachtungen und Anmerkungen zu zwei Jubiläumsreden, in: Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren (Theologie der Liturgie 7), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2014, 107–120.

Ders., Hermeneutik der Reform. Eine päpstliche Mahnung und ihr liturgisches Potential, in: Liturgie lernen und leben zwischen Tradition und Innovation. Pius Parsch Symposium 2014 (Quellen und Forschungen zur liturgischen Bewegung 12), Andreas Redtenbacher (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2015, 60–80.

Angelus A. Häußling, Noch einmal: Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 20 (1970) 113–120.

Ders., Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende, in: LJ 23 (1973) 145–158.

Ders., Einhundert Jahre „Schott“. Anselm Schott und sein Meßbuch, in: Erbe und Auftrag 59 (1983) 342–352.

Ders., Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66) Münster 1984.

Ders., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79), Martin Klöckener, Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Hg.), Münster 1997, 11–45 (Zuerst veröffentlicht in: ALw 31 (1989), 1–32).

Ders., Klaus Gamber (1919–1989), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewis-

senschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 365–375.

Ders., Theodor Bogler OSB (1897–1968), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 198–204.

Ders. / Emmanuel von Severus, Das „Volksmeßbuch“ von Urbanus Bomm OSB : 1926–1963. Eine kleine Ausstellung in der Abtei Maria Laach, Maria Laach 1981.

Karl Heda, Bessere Auswahl der Sonntagsorationen, in: Gd 6 (1972) 159.

Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014.

Andreas Heinz, Liturgiereform bekräftigt, in: LJ 39 (1989) 65–66.

Ders., Croatia docet. Hilfe aus Kroatien bei der Genese des „Rituale Germaniae“ (1950), in: Tanjić, Željko/Kovač, Tomislav/Murić, Branko (Hg.), Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću. Theologia testimonium dicere et nuntiare. Miscellanea in honorem professoris emeriti Tomislav Ivančić, Zagreb 2010, 459–477.

Ders., Balthasar Fischer (1912–2001), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 330–340.

Ders., 50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“. Rückblick und Ausblick, in: Trierer theologische Zeitschrift 123 (2014) 222–239.

Ders. / Heinrich Rennings (Hg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Festschrift für Balthasar Fischer. Freiburg 1992.

John Hennig, Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs „Muttersprache“ im kirchlichen Bereich, in: HID 19 (1965) 94–97.

Ders., Formen des heiligen Schweigens, in: LJ 19 (1969) 166–177.

Ders., Das Übersetzen liturgischer Texte im Lichte der Literaturwissenschaft, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 13 (1972) 359–376.

Franz Henrich (Hg.), Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42) Würzburg 1968.

Bernd Hey (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21) Bielefeld 2001.

Gottfried Hierzenberger, Kreuz und Auferstehung, in: Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Anton Grabner-Haider (Hg.), Wien 1970, 111–132.

Bernd Jochen Hilberath, Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (Herder-Korrespondenz Spezial 2012,2), Freiburg 2012, 5–9.

Die Hochgebete von Melbourne. Gottesdienstkongregation approbierte zwei bemerkenswerte neue Texte, in: Gd 7 (1973) 36–37.

Konrad Hoffmann, Ein neues Stück Gemeinsamkeit. Ökumenische Neuübersetzung gottesdienstlicher Gemeindetexte, in: Gd 5 (1971) 81–83.

Joseph Höffner, „Neues Pfingsten – nicht neue Sprachverwirrung“, in: Gd 3 (1969) 171.

Andrzej Hoinkis, Bilinguale Altarmessbücher. Ein Phänomen der nachvatikanischen Liturgiereform, in: Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (Studien zur Pastoraliturgie 25), Jürgen Bärsch / Winfried Haunerland (Hg.), Regensburg 2010, 63–80.

Christine Hojenski / Birgit Hübner, Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis, Münster 1990.

Guido Holz, Sakral- oder Umgangssprache?, in: Gd 4 (1970) 101.

Ders., Inspirierter, verantwortlicher Umgang mit muttersprachlichen Liturgietexten, in: Gd 9 (1975) 55.

Helmut Hoving, Offerimus tibi, Domine. Die alten und neuen Offertoriumsgebete des römischen Messritus, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoving / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 378–395.

Norbert Höslinger, Die neue Instructio über die Liturgie, in: BiLi 38 (1964/65) 125–134.

Ders., Wie können wir uns schon jetzt auf den 11. März vorbereiten?, in: BiLi 38 (1964/65) 193–198.

Ders., Gemeindegemäße Liturgie. Forderungen des neuen Missale, in: BiLi 48 (1975) 184–187.

Ders., Wegbereiter der neuen Liturgie. Nachruf J.A. Jungmann, in: BiLi 48 (1975) 32–36.

Wolfgang Huber, Sprache des Betens in unserer Zeit. Ein Bericht, in: Diakonia 3 (1972) 38–46.

Elisabeth Hug, Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache, Zürich 1985.

Peter Hünemann (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg 2009.

J., Rezension zu: Franz Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache, in: ZKTh (1965) 367.

J.Z., Lesermeinung. Wenig zeitgemäße Sprache, in: Gd 4 (1970) 142.

Josef A. Jungmann, Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart, in: LJ 12 (1962) 1–15.

Ders., Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie. Einleitung, in: LJ 14 (1964) 2–7.

Ders., Der Liturgiebegriff der *Constitutio de sacra Liturgia* und seine Auswirkungen, in: *Lebendige Seelsorge* 15 (1964) 113–117.

Ders., Konstitution über die Heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar, in: LThK², E1 Freiburg 1966, 10–109.

Ders., Ende der Kanonstille, in: LJ 17 (1967) 220–232.

Ders., Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen, in: LJ 17 (1967) 1–17.

Ders. / Ludger Bernhard, Zum „*Et cum spiritu tuo*“, in: HLD 19 (1965) 37–42.

Ders. / Johannes Wagner, Anmerkungen zum Text der Konzilskonstitution „Über die Heilige Liturgie“, in: LJ 14 (1964) 91–93.

Reiner Kaczynski, Ein mittlerer Weg. Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation über die Eucharistischen Hochgebete, in: Gd 7 (1973) 113–116.

Ders., Die „definitiven“ Messbücher in anderen Sprachen, in: Gd 8 (1974) 105–107.

Ders., Direktorium und Hochgebetstexte für Meßfeiern mit Kindern, in: LJ 29 (1979) 157–175.

Ders., Die Entwicklung des *Missale Romanum* und einiger volkssprachlicher Meßbücher nach der *Editio typica* des *Missale Romanum*, in: LJ 38 (1988) 123–137.

Ders., Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StZ 219 (2001) 651–666.

Ders., Liturgie in der Weite der *Catholica*? Fortschreitende Mißachtung und endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 192), Albert Franz (Hg.), Freiburg, Basel, Wien 2001, 160–188.

Ders., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Peter Hünemann (Hg.), Freiburg 2009, 1–227.

Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Horst Bürkle und Klaus Ganzer (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1, A bis Barcelona, 3. Aufl., Freiburg 1993. = LThK³, Bd. 1.

Ders., Konrad Baumgartner, Horst Bürkle und Klaus Ganzer (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3, Dämon bis Fragmentenstreit, 3. Aufl., Freiburg 1995. = LThK³, Bd. 3.

Altfried Kassing, Zwischen alter und neuer Liturgie. Erste Erfahrungen auf dem Weg ihrer Neugestaltung, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 455–460.

Ders., In würdiger Weise. Zu Verständnis und Vollzug der Eucharistie nach 1 Kor 11, 17–34, in: LJ 17 (1967) 193–203.

Ders. / Fritz Hermann, Zum Besseren hin. Möglichkeiten und Wünsche zum heutigen Eucharistievollzug, in: LJ 19 (1969) 27–39.

Wilhelm Kempf, In Anbetracht der seelsorglichen Situation. Diözesane Richtlinien für die Meßfeier im Bistum Limburg, in: Gd 5 (1971) 180–182.

Jacqueline Keune, Denn Sprache ist Macht. <http://www.feinschwarz.net/denn-sprache-ist-macht/> (letzter Zugriff: 13. August 2016).

Friedrich Kienecker, Literarische Bemerkungen zur deutschen Übersetzung des Missale Romanum, in: LJ 25 (1975) 91–98.

Wolfram Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent (Hg.), Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“, Berlin 1999.

Martin Kirschner / Joachim Schmiedl (Hg.), Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation (Katholische Kirche im Dialog 2) Freiburg 2014.

Rafael Kleiner, Liturgiereform im Industriezeitalter, in: HlD 12 (1963) 48–52.

Bruno Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes. Regensburg 1969.

Ders., Die Eröffnung der Eucharistiefeier. Beobachtungen zum neuen Ordo Missae – Wünsche zum künftigen Deutschen Meßbuch, in: LJ 23 (1973) 159–169.

Martin Klöckener, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlaß, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas Liturgica 5), Hansjakob Becker, Bernd Jochen Hilberath und Ulrich Willers (Hg.), St. Ottilien 1991, 429–459.

Ders., Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 114–142.

Ders., Lucas Brinkhoff OFM (1919–2003) zum Gedächtnis. Anlässlich des Todes eines bedeutenden Zeugen der liturgischen Erneuerung, in: LJ 53 (2003) 69–75.

Ders., Auf der Suche nach einer „angemessenen Liturgiesprache“. Perspektiven für eine ungelöste Problematik, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 222–235.

Ders., Heinrich Rennings (1926–1994), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 2 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 946–958.

Ders., Liturgiereformen in der Geschichte, in: Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium (Theologie der Liturgie 5), Gordon Lathrop und Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2013, 57–79.

Ders. / Bruno Bürki (Hg.), Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, Liturgie des heures. Fribourg 2004.

Ders. / Winfried Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich Rennings. Kevelaer 1986.

Ders. / Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88) Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Münster 2002.

Ders. / Benedikt Kranemann (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 2006.

Ders., Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Hg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (LQF 79) Münster 1997.

Otto Knoch, Ohne einseitige Akzente, in: Gd 4 (1970) 24.

Karl-Heinz Kocka, Das dritte Hochgebet, in: Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 16), Otto Nußbaum (Hg.), Münster 1971, 62–80.

Hanne Köhler, Atem des Lebens, Quelle, Freundin. In lebendigen eigenen Worten mit Gott reden, in: Frauen fordern eine gerechte Sprache, Hanne Köhler, Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), Gütersloh 1990, 25–39.

Diess., Wie Gottesdienst lebendig wird. Gerechte Sprache in der Gemeinde üben, in: Frauen fordern eine gerechte Sprache, Hanne Köhler, Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), Gütersloh 1990, 102–127.

Diess. und Evang. Frauenarbeit in Deutschland (Hg.), Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache, Frankfurt 1987.

Diess., Cordelia Kopsch und Hildburg Wegener (Hg.), Frauen fordern eine gerechte Sprache. Gütersloh 1990.

Ferdinand Kolbe, Die Liturgiekonstitution des Konzils II. Praktische Hinweise, in: LJ 14 (1964) 122–135.

Ders., Fortgang der Liturgiereform, in: LJ 16 (1966) 1.

Ders., Eigene liturgische Feiern für Kinder und Jugendliche, in: LJ 19 (1969) 246–247.

Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (Herder-Korrespondenz Spezial 2012,2) Freiburg 2012.

Cyrille Korolevskij, Liturgie in lebender Sprache. Orient und Okzident, übers. von K. Rudolf. Klosterneuburg 1958.

Nikolaus Kowalsky, Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 9 (1953) 241–251.

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der Welt (17.11.2006), in: Notitiae 43 (2006) 453–455.

Ulrike Kramer, Von Negerküssen und Mohrenköpfen. Begriffe wie Neger und Mohr im Spiegel der Political Correctness – Eine Wortschatzanalyse, Wien 2006.

Benedikt Kranemann, Die Liturgiereform im Bistum Münster nach dem II. Vatikanum. Eine Skizze, in: Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21), Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 67–85.

Ders., Die neue Rolle des Wortes in der Liturgie, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 81–96.

Ders., Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, ders. / Martin Klöckener (Hg.) 2006, 49–72.

Ders., Mangelnde Sensibilität. Das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier, in: HerKorr 64 (2010) 185–189.

Ders., Sprache, Sprachqualität und Sprachfähigkeit in der Liturgie, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache

(Theologie kontrovers o. Nr.), ders. / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 89–98.

Ders., In die Zeit gesetzt. Diskussionen um die Liturgiereform, in: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (Herder-Korrespondenz Spezial 2012,2), Freiburg 2012, 31–35.

Ders., „Tätige Teilnahme“ an der Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), Freiburg 2013, 232–247.

Ders., Das neue deutschsprachige Messbuch lässt auf sich warten. Ohne nähere zeitliche Perspektive, in: HerKorr 68 (2014) 74–79.

Ders., Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft, in: PThI 33 (2014) 137–148.

Ders., Liturgische Sprache – nicht alltäglich und doch verständlich?, in: HlD 68 (2014) 240–248.

Ders., Konzilsgedenken als Identitätsklärung. Das Jubiläum von Sacrosanctum Concilium in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, in: Theologie der Gegenwart 58 (2015) 120–130.

Ders. / Albert Gerhards, Einführung in die Liturgiewissenschaft. 3. vollständig überarbeitete Auflage, Darmstadt 2013.

Ders. / Daniela Kranemann, John Hennig (1911–1986), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), ders. / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 467–475.

Ders. / Klaus Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98) Münster 2011.

Ders. / Klemens Richter (Hg.), Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster (Münsteraner Theologische Abhandlungen 48) Altenberge 1997.

Ders. / Helmut Jan Sobeczko (Hg.), Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft (Colloquia theologica 11) Aus der Wissenschaftlichen Zusammenarbeit der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler e.V. (AKL) und des Instituts für Liturgie, Musik und Sakrale Kunst der Theologischen Fakultät der Universität Oppeln = Liturgia w Kontekstach Kulturowych. Opole 2010.

Ders., Thomas Sternberg, Martin Stuflesser und Klemens Richter (Hg.), Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung, Münster 2015.

Ders. / Stephan Wahle (Hg.), „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.) Freiburg 2011.

Ders. / Stephan Wahle, Vorwort, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 8–10.

Georg Krozewski, „Von Ewigkeit zu Ewigkeit?“, in: HfD 19 (1965) 98–100.

Manfred Kuhl, Das zweite Hochgebet, in: Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 16), Otto Nußbaum (Hg.), Münster 1971, 30–61.

Kurt Küppers, Beten aus dem Geist heutiger Sprache. Ein Vergleich der ‚Tagesgebete zur Auswahl‘ mit den ‚Tagesgebeten im Jahreskreis‘ des deutschen Meßbuchs, in: LJ 34 (1984) 145–168.

Leopold Kurz, Wir brauchen Orationen, die zu den Lesungen passen, in: Gd 7 (1973) 183.

Den Laien zugehört, in: Gd 9 (1975) 71–72.

Uwe Michael Lang, Überlegungen zur Verständlichkeit von liturgischer Sprache, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 159–169.

Ders., Benedikt XVI. und die Reform der Liturgie, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 178–198.

Ders., Fremdheit und Vertrautheit der Liturgiesprache, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 442–448.

Ders., Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache, in: Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Stefan Heid (Hg.), Berlin 2014, 221–237.

Gordon Lathrop und Martin Stuflesser (Hg.), Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium (Theologie der Liturgie 5) Regensburg 2013.

Karl Lehmann, Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik, in: LJ 22 (1972) 70–84.

Ders., Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 77–96.

Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 55–62.

Emil Joseph Lengeling, Allgemeine Grundsätze, in: Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums, Balthasar Fischer (Hg.), Freiburg 1964, 14–20.

Ders. (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von dems. (Lebendiger Gottesdienst 5/6) 2. verbesserte Auflage, Münster 1965.

Ders., Konstitution über die heilige Liturgie. Kommentar von dems., in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von dems. (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Ders. (Hg.), 2. verbesserte Auflage, Münster 1965, 5–251.

Ders., Werden und Bedeutung der Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von dems. (Lebendiger Gottesdienst 5/6), ders. (Hg.), 2. verbesserte Auflage, Münster 1965, 37*–101*.

Ders., Zum Apostolischen Schreiben „Sacram Liturgiam“, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von dems. (Lebendiger Gottesdienst 5/6), ders. (Hg.), 2. verbesserte Auflage, Münster 1965, 259–268.

Ders., Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg der Liturgiereform. Zur Instruktion „Tres abhinc annos“, in: BiLi (1967) 259–273.

Ders., Sakral–profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion, in: LJ 18 (1968) 164–188.

Ders., Liturgie in der Krise?, in: Die Kirche im Wandel der Zeit, Franz Groner (Hg.), Köln 1971, 319–340.

Ders., „Und mit deinem Geiste“. Plädoyer für die Beibehaltung der bisherigen Übersetzung des „Et cum spiritu tuo“, in: Gd 8 (1974) 97–99 und 108–109.

Ders., Hochgebet meditieren, in: Gd 9 (1975) 76–77.

Ders., Tradition und Fortschritt in der Liturgie, in: LJ 25 (1975) 201–223.

Ders., Zurück zur „Kanonstille“? Informationslücken über den Vortrag des Hochgebets, in: Gd 9 (1975) 49–51.

Ders., Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976.

Ders., Zum 20. Jahrestag der Liturgiekonstitution, in: LJ 34 (1984) 114–124.

Leopold Lentner, Das geschichtliche Phänomen der Kultsprache, in: Sakrale Sprache und kultischer Gesang (Liturgie und Mönchtum 37), Theodor Bogler (Hg.), Maria Laach 1965, 37–61.

Giacomo Lercaro, Pläne und Sorgen um die Liturgiereform, in: BiLi 40 (1967) 437–443.

Ders., Die Kirche in der Stadt von morgen, in: LJ 18 (1968) 129–137.

Reinhard Lettmann, „Feiert und seht, dass ich Gott bin“. Liturgische Erneuerung als theologische und geistliche Aufgabe, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 9–22.

Literaturauswahl zur Gebetssprache, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), Eduard Nagel und Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 111–114.

Das Liturgie-Consilium, in: Gd 1 (1967) 19–20.

Liturgische Kommission der Niederlande, Stand der Liturgiereform in Holland, in: LJ 19 (1969) 51–59.

Friedrich Lurz, Die Katholizität des Gottesdienstes und die Vervielfältigung gottesdienstlicher Kultur, in: Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Kristian Fechtner und Lutz Friedrichs (Hg.), Stuttgart 2008, 101–109.

Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“ 1) Festschrift für Emil Joseph Lengeling. Einsiedeln, Freiburg 1976.

Reinhold Malcherek, Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie. Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfried Kassing (1924–1997), in: HfD 60 (2006) 185–202.

Piero Marini, Mark R. Francis und John R. Cage, A challenging reform. Realizing the vision of the liturgical renewal, 1963–1975, Collegeville 2007.

Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: Tauffragen und Bekenntnis. Stu-

dien zur sogenannten „*Traditio Apostolica*“, zu den „*Interrogationes de fide*“ und zum „*Römischen Glaubensbekenntnis*“, Wolfram Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent (Hg.), Berlin 1999, 1–74.

Otto Mauer, Otto Schulmeister, Karlheinz Schmidhüs und Anton Böhm, Liturgiereform und Zukunft der Kirche. Eine Rundfrage über die Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 651–752.

Georg May, Der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie. Nach der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963 (Schriftenreihe der *Una Voce* – Deutschland 2) Berlin 1969.

Joseph Ernst Mayer, Zur Textfrage der Liturgie, in: *Gd* 2 (1968) 33–34.

Ders., Das geringe Gleichnis, in: *BiLi* 47 (1974) 177–182.

Frederick R. McManus, Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die heilige Liturgie, in: *Conc (D)* 1 (1965) 86–94.

Eduard Meid, Sakral- oder Umgangssprache?, in: *Gd* 4 (1970) 101–102.

Joachim Meisner, Der Auftrag: Übersetzung und Revision, in: *Gd* 39 (2005) 89–92.

Friso Melzer, Das Wort in den Wörtern: die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch, Tübingen 1965.

Michael B. Merz, Gebetsformen der Liturgie, in: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3)*, Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur (Hg.), Regensburg 1987, 97–130.

Ders., Liturgisches Gebet als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet (LQF 70) Münster 1988.

Ders., Linguistische Methoden in der Liturgiewissenschaft. Zum Stand der Entwicklung, in: *ALw* 32 (1990) 1–8.

Felix Messerschmid, Erwägungen eines Laien zur Liturgiereform, in: *Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42)*, Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 61–80.

Eintrag „Messerschmid, Felix“ in Munzinger Online/Personen – Internationales Biographisches Archiv.
<http://www.munzinger.de/document/00000010256> (letzter Zugriff: 20. Dezember 2016).

Felix Messerschmid, https://de.wikipedia.org/wiki/Felix_Messerschmid (letzter Zugriff: 20. Dezember 2016).

Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (Studien zur Meßliturgie 42) Innsbruck 1995.

Meßbuchentwurf abgeschlossen, in: *Gd* 8 (1974) 121.

Meßfeiern mit gehörlosen Kindern, in: *Gd* 4 (1970) 144.

Johann Baptist Metz, *Das Konzil – „Der Anfang eines Anfangs“?*, in: *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Klemens Richter (Hg.), Mainz 1991, 11–24.

Hans Bernhard Meyer, *Lebendige Liturgie. Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform*, Innsbruck 1966.

Ders., *Die Bibel in Liturgie und Verkündigung*, in: *BiLi* 40 (1967) 287–304.

Ders., *Una Voce – Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil*, in: *BiLi* 40 (1967) 331–348.

Ders., *Beharrung und Wandel im Gottesdienst*, in: *Liturgiereform im Streit der Meinungen* (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 81–110.

Ders., *Ein Leben für die Kirche. Zum Tod von P. Josef Andreas Jungmann SJ*, in: *LJ* 25 (1975) 68–71.

Ders., *Zur Frage der Inkulturation der Liturgie*, in: *ZKTh* 105 (1983) 1–31.

Ders., *Liturgie in lebenden Sprachen*, in: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*, Martin Klöckener und Winfried Glade (Hg.), Kevelaer 1986, 331–345.

Ders., *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4) Regensburg 1989.

Ders., *Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze* (Liturgica Oenipontana 1) 2000.

Ders. / Hansjörg Auf der Maur (Hg.), *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (GdK 3) Regensburg 1987.

Johann Michl, *Ohne „Kirchendeutsch“*, in: *Gd* 3 (1969) 184.

Mitarbeit bei Neuübersetzung der Meßorationen, in: *Gd* 3 (1969) 75.

Christine Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, in: *ALw* 10 (1968) 344–354.

Andreas Monschein, *Neues oder übersetztes Wort? Untersuchungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache mit Fokus auf die Tagesgebete zur Auswahl im Messbuch 1975*, Graz 2007.

Hugo Moser, *Deutsche Sprache und christliche Religion*, in: *Vorträge des 50. Bibliothekarskursus*. 30. Sept.–4. Okt. 1968 (Werkhefte zur Bücherei-

arbeit 15), Generalsekretariat des Borromäusvereins (Hg.), Bonn 1969, 34–51.

Alfred Müller, Mit Liebe zubereitet, schmeckt es jeden Tag, in: Gd 9 (1975) 55.

Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Sprache der christlichen Verkündigung, in: Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert (Kleine Vandenhoeck-Reihe 232/233/234), Günther Patzig (Hg.), Göttingen 1966, 92–109.

Eduard Nagel, „Eine biblisch-liturgische Sprache“, in: Gd 28 (1994) 28–29.

Ders., Gott führt die Kirche. Das Hochgebet für Meßfeiern für besondere Anliegen, in: Gd 28 (1994) 17–19.

Ders., Missale semper reformandum?, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, ders. / Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 15–28.

Ders., Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1), ders. / Roland Bachleitner (Hg.), Freiburg 1996, 12–26.

Ders. / Roland Bachleitner (Hg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1) Freiburg 1996.

Neue Phase liturgischer Reformen, in: HerKorr 21 (1967) 262–263.

Burkhard Neuer, Textsammlung zur Liturgie. Entwürfe, Herausgegeben als Manuskript. Frankfurt 1971.

Eugene Albert Nida und Charles R. Taber, Toward a science of translating. With special reference to principles and procedures involved in Bible translating (Erstausgabe: 1964). 4. überarbeitete Auflage, Leiden 2003.

Franz Nikolasch, Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs, in: LJ 20 (1970) 40–52.

Ders., Zur Einführung der erneuerten römischen Meßordnung im deutschen Sprachraum, in: LJ 20 (1970) 193–208.

Ders., Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex, in: LJ 43 (1993) 141–159.

Das Nizänische Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 87–88.

Otto Nußbaum (Hg.), Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 16) Münster 1971.

Ders., Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: PBl 32 (1980) 2–9.

Otto Nüssler, Die Sprachpfleger und die Bibel. Zur Mitarbeit der Gesellschaft für deutsche Sprache an der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, in: Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 84–91.

Wilhelm Nyssen, Klaus Gamber. Zum Gedenken, in: Theologisches 19 (1989) 363–366.

Ders. (Hg.), Simandron – der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989) (Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia – Oriens im Erzbistum Köln 30) Köln 1989.

Björn Odendahl, Verrecket die Kirche an ihrer Sprache? Strategieberater Erik Flügge über sein Buch „Jargon der Betroffenheit“. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/verrecket-die-kirche-an-ihrer-sprache> (letzter Zugriff: 23. Mai 2016).

Andreas Odenthal, Sich selbst und Züge seines Lebens wiedererkennen. Symboltheoretische Überlegungen zur liturgischen Sprache anhand der Instructio „Liturgiam authenticam“, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 125–133.

Ders., „Organische Liturgieentwicklung“? Überlegungen zur sogenannten bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform im Hinblick auf die heutige Diskussion um die römische Messe, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 40–72.

Ders. / Albert Urban (Hg.), Liturgie und Sprache. Trierer Sommerakademie 2011, Trier 2014.

Ders., Das bislang Ungesagte in den uralten Worten sagen. Zur „aktiven Sprachkompetenz“ der feiernden Gemeinde, in: Liturgie und Sprache. Trierer Sommerakademie 2011, Andreas Odenthal und Albert Urban (Hg.), Trier 2014, 99–107.

Huub Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort: Gebete. Wien, Freiburg, Basel 1967.

Ders., Eucharistiegebet aus Holland, in: Gd 2 (1968) 69.

Franz-Josef Ortkemper, Eine liturgische Sprache für heute!, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 208–216.

Zu Ostern das neue Meßbuch. Beschlüsse der gemeinsamen Salzburger Bischofskonferenz, in: Gd 8 (1974) 151.

Rudolf Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (Schriften des Pius Parsch Instituts 2) Klosterneuburg 1977.

Ders., Hans Bernhard Meyer (1924–2002), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 2 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 750–760.

Ders., Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 538–555.

Ders., Liturgie in heutiger Sprache. Einige Kriterien, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 435–441.

Irmgard Pahl, Versuche in aller Welt. Report zur Situation des Hochgebetes, in: Gd 6 (1972) 113–115; 123–126.

Diess., „Eine starke Frau, wer wird sie finden?“. Aspekte des Frauenbildes in den Meßformularen der Heiligenfeste, in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7), Teresa Berger und Albert Gerhards (Hg.), St. Ottilien 1990, 433–452.

Diess., Das erste Versöhnungshochgebet, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 355–368.

Diess., Das Ergebnis eines Klärungsprozesses. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des deutschen Meßbuches, in: Gd 27 (1993) 125–132.

Diess., Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier, in: Bewahren und Erneuern. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Meßliturgie 42), Reinhard Meßner, Eduard Nagel und Rudolf Pacik (Hg.), Innsbruck 1995, 92–113.

Joseph Pascher, Ekklesiologie in der Konstitution des Vaticanum II über die Heilige Liturgie, in: LJ 14 (1964) 229–237.

Ders., Übersetzung und Überlieferung, in: LJ 16 (1966) 223–236.

Ders., Die Übersetzung des ersten Memento, in: Gd 1 (1967) 10–11.

Ders., Augenblicklicher Stand der Liturgiereform und Ausblick auf das Kommende, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 41–59.

Ders., Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes, in: LJ 18 (1968) 65–71.

Ders., Die Übersetzungsentwürfe für die neuen Hochgebete, in: Gd 2 (1968) 99–100.

Ders., Römische Orationen und ihre Übertragung in unserer Zeit. Zu den Übersetzungen von Alfred Schilling, in: Gd 3 (1969) 47–48 (Zuerst veröffentlicht in: Theologische Revue (1968) 446).

Günther Patzig (Hg.), Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert (Kleine Vandenhoeck-Reihe 232/233/234) Göttingen 1966.

Papst Paul bestätigt: Vorrang der Muttersprache ist endgültig, in: Gd 4 (1970) 3–4.

Wolfgang Pauly, Gotthold Hasenhüttl. Theologie und Kirche im Konflikt, Darmstadt 2016.

Keith F. Pecklers, Dynamic equivalence. The living language of Christian worship, Collegeville, Minnesota 2003.

Martin Persch, „Deutsches Hochamt“ in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, 135–136.

Josef Pieper, Zur Sprache der Liturgie, in: Gd 4 (1970) 85–86.

Ders., Noch einmal: „Zur Sprache der Liturgie“. Josef Pieper antwortet Guido Holz und Eduard Meid, in: Gd 5 (1971) 15.

Josef Pilvousek, Deutschland. Gegenwart-Nachkriegszeit-Gebiet der DDR, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, 153–162.

Ders., Die katholische Kirche in der DDR, in: Kirche und Katholizismus seit 1945. (Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa), Erwin Gatz (Hg.), Paderborn 1998, 132–150.

Ders., Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014.

Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode, Bericht und Deutung. Freiburg 1975.

Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1979.

Andreas Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Erfurter theologische Studien 81) Leipzig 2001.

Ders., Josef Gülden (1907–1993), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 432–438.

Ders., „Und mir fehlt nichts.“. Leichte Sprache – eine Anregung für die Liturgie, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 200–207.

Franz Karl Praßl, Karl Amon – 70 Jahre, in: Gd 42 (1992) 42.

Manfred Probst, Analyse zum Stand der römisch-katholischen Liturgie und Wegvorschläge für die Zukunft. Anmerkungen zum Vortrag von Godfried Kardinal Daneels, in: *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 39–54.

Luise F. Pusch, *Das Deutsche als Mönnersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik* (Edition Suhrkamp 1217) Frankfurt 1984.

Diess., *Alle Menschen werden Schwestern. Feministische Sprachkritik* (Edition Suhrkamp 1565) Frankfurt 1990.

Erhard Quack, Wie soll das Hochgebet vorgetragen werden?, in: *Gd* 4 (1970) 94–95 und 111–112.

Karl Rahner, Radioansprache Professor P. Karl Rahners SJ: „An besorgte katholische Priester und Laien“, in: *Nunc et semper* 100 (1967) 6–11.

Ders., Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *ZKTh* 101 (1979) 290–299.

Joseph Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963.

Ders., Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: *StZ* 219 (2001) 837–843.

Ders., 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: *LJ* 53 (2003) 209–221.

Ders., Die organische Entwicklung der Liturgie, in: *Forum Katholische Theologie* 21 (2005) 36–39.

Ders. / Gerhard Ludwig Müller, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, 3. Aufl. (Gesammelte Schriften 11) Freiburg 2010.

Stefan Rau, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 12) Altenberge 1990.

Ders., Was sagt unsere Liturgie durch das was nicht gesagt wird? Von den liturgischen Zeichen, in: *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie*, Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 97–113.

Andreas Redtenbacher, *Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – 40 Jahre danach*, Trier 2003.

Ders., In memoriam Norbert Höslinger CanReg († 1.4.2011), in: *HID* 65 (2011) 134–135.

Ders., Johannes Heinrich Emminghaus (1916–1981), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts*, Bd. 1 (LQF 98), Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 305–319.

Ders. (Hg.), Liturgie lernen und leben zwischen Tradition und Innovation. Pius Parsch Symposion 2014 (Quellen und Forschungen zur liturgischen Bewegung 12) Freiburg, Basel, Wien 2015.

Alcuin Reid, Eine Präzisierung von „The Organic Development of Liturgy“. Das grundlegende Prinzip zur Beurteilung der Reform, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 73–102.

Hermann Reifenberg, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, in: BiLi 47 (1974) 209–230.

Heinrich Rennings (Hg.), Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Heinrich Rennings (Lebendiger Gottesdienst 7) Münster 1965.

Ders., Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie. Kommentar, in: Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von dems. (Lebendiger Gottesdienst 7), ders. (Hg.), Münster 1965, 17–197.

Ders., Die Verwirklichung der Liturgiereform in Europa, in: Conc (D) 2 (1966) 156–158.

Ders., Zu den Verlautbarungen der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. 9. 1966, in: LJ 17 (1967) 48–52.

Ders., Aus Treue zur Tradition: Reform der Liturgie, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 145–161.

Ders., Probleme der Übertragung, in: Gd 2 (1968) 77–78.

Ders., „... um zeitgemäße Texte“. Gd-Buchbesprechung: Schilling: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968., in: Gd 3 (1969) 55–56.

Ders., Um zeitgemäße Hochgebete. Gd-Buchbesprechung: Schilling: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Essen 1968., in: Gd 3 (1969) 95–96.

Ders., Zu den Limburger Richtlinien für die Meßfeier, in: Gd 5 (1971) 178–181.

Ders., Zu den Stellungnahmen aus Köln, in: Gd 5 (1971) 186–188.

Ders., Eucharistiefeier mit Kindern. Der zweite Teil der „Richtlinien und Anregungen für den Gottesdienst mit Kindern“ erscheint, in: Gd 6 (1972) 97–99.

Ders., Zur Diskussion über neue Hochgebete. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet, in: LJ 23 (1973) 3–20.

Ders., Das Römische Direktorium für Kindermessen, in: Gd 8 (1974) 9–12.

Ders., Unitas et varietas. Die fünf neuen Hochgebete, in: Gd 8 (1974) 178–179.

Ders., Hochgebet Versöhnung. Einführung in Struktur und Aussage, in: Gd 9 (1975) 92–93.

Ders., Votivhochgebet Versöhnung II, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, ders. / Andreas Heinz (Hg.), Freiburg 1992, 407–426.

Klemens Richter, Einführung, in: Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen (Zeitnahes Christentum 50), Klemens Richter (Hg.), Osnabrück 1967, 7–9.

Ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen, Mit Beiträgen einer Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fakultät Münster von Böckle, Iserloh, Kasper, Köting, Lengeling, Metz, Remmers, Weber (Zeitnahes Christentum 50) Osnabrück 1967.

Ders. (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991.

Ders., Einführung, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, ders. (Hg.), Mainz 1991, 7–9.

Ders., Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, ders. (Hg.), Mainz 1991, 53–74.

Ders., Das Hochgebet in Meßfeiern mit Kindern, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.), Freiburg 1992, 427–437.

Ders., Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ziele, Widerstände, Würdigung, in: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, ders. / Thomas Sternberg (Hg.), Münster 2004, 23–51.

Ders., Ein halbes Jahrhundert Sacrosanctum Concilium. Anmerkungen eines Liturgiewissenschaftlers zum „Rückblick auf die Liturgiereform“ von Karl Kardinal Lehmann, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), Martin Stuflesser (Hg.), Regensburg 2011, 97–115.

Ders., Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Bd. 2 (LQF 98), Benedikt Kra-nemann / Klaus Raschzok (Hg.), Münster 2011, 638–649.

Ders. / Thomas Sternberg (Hg.), Liturgiereform – eine bleibende Auf-gabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004.

Der römische Kanon – deutsch, in: Gd 1 (1967) 28–29.

Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (Münchener theologische Studien 1, Historische Abteilung 39) St. Ottilien 2011.

Anton Rotzetter, Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitge-mäße Gebetssprache in der Liturgie, Ostfildern 2002.

Gerard Rouwhorst, Liturgische Inkulturation seit dem Zweiten Vatikani-schen Konzil, in: Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert, Christoph Böttigheimer, René Dausner u. a. (Hg.), Freiburg 2017, 477–488.

Sachausschuß „Liturgie“ Trier, „Den Terminplan ändern!“. Sachausschuß „Liturgie“ des Trierer Diözesanrates warnt vor Übereilung beim Erscheinen des deutschen Meßbuches, in: Gd 7 (1973) 116–117.

Das Sanctus und Benedictus, in: Gd 4 (1970) 11–12.

Das Sanctus, in: Gd 5 (1971) 90.

Vladimir Satura, Psychologische Denkmodelle für Liturgiker, in: LJ 22 (1972) 105–116.

Ralph Sauer, Zwischenbericht: Kinderliturgie, in: Gd 3 (1969) 191.

Ders., Von der Kinderliturgie zur Jugendliturgie. Ein Situationsbericht, in: Gd 6 (1972) 13–14.

Ders., Berakah mit Kindern. Die neuen Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern, in: Gd 9 (1975) 105–107.

Eric M. de Saventhem, Una voce – nunc et semper?, in: Liturgiereform im Streit der Meinungen (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern 42), Franz Henrich (Hg.), Würzburg 1968, 111–144.

Hans Schachtner, Für eine eiserne Ration des Lateinischen, in: HlD 18 (1964) 82.

Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets (Sammlung Horizonte N.F., 26) Einsiedeln 1988.

Ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düssel-dorf 1989.

Josef Scharbert, Die Bibel in Einheitsübersetzung, in: Gd 9 (1975) 9–11.

Paul-Werner Scheele und Gerhard Schneider (Hg.), *Christuszeugnis der Kirche*. Theologische Studien, FS F. Hengsbach. Essen 1970.

Claus Schedl, Nochmals „für die Vielen“ oder „für alle“?, in: *BiLi* 54 (1981) 226–228.

Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966.

Josef Schermann, *Die Sprache im Gottesdienst* (Innsbrucker theologische Studien 18) Innsbruck 1987.

Axel Schildt, *Die 60er Jahre. Politik, Gesellschaft und Kultur am Ende der Nachkriegszeit*, in: *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel* (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21), Bernd Hey (Hg.), Bielefeld 2001, 11–22.

Ders., *Materieller Wohlstand – pragmatische Politik – kulturelle Umbrüche. Die 60er Jahre in der Bundesrepublik*, in: *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 21–53.

Ders., Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Hamburg 2003.
<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/type=rezbuecher&id=1229>.

Alfred Schilling, *Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte*, Essen 1968.

Ders., *Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit*, Mit einer Einführung von Johannes H. Emminghaus. 2. Aufl., Essen 1968.

Ders. (Hg.), *Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit*. Essen 1968.

Arno Schilson, *Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 2 (LQF 88), Martin Klöckener und Benedikt Kranemann (Hg.), Münster 2002, 965–1002.

Herman Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au Concile de Trente*. Traduit par Suitbert Caron. Rom 1950.

Ders., *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar*, Freiburg 1965.

Ders., *Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen*, Einsiedeln, Zürich, Freiburg, Wien 1972.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, 3., vollst. neu bearb. und erg. Aufl., Göttingen 2003.

Heribert Schmitz, *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. Sichtung und Wertung*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 146 (1977) 381–419.

Josef Schmitz, *Zur Struktur der neuen eucharistischen Hochgebete*, in: *Die eucharistischen Hochgebete II–IV. Ein theologischer Kommentar* (Lebendiger Gottesdienst 16), Otto Nußbaum (Hg.), Münster 1971, 7–28.

Franz Schmutz, *Zum Vortrag der neuen Hochgebete*, in: *Gd* 3 (1969) 8.

Theodor Schnitzler, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen*. In *Verkündigung und Betrachtung*, Freiburg 1968.

Peter Schubert, Norbert Wolfgang Höslinger verstorben, <http://www.stift-klosterneuburg.at/resources/files/2011/4/4/1552/presse-dr-norbert.pdf> (letzter Zugriff: 26. Juni 2015).

Hans-Joachim Schulz, *Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete*, in: *Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien*, Paul-Werner Scheele und G. Schneider (Hg.), Essen 1970, 91–128.

Anselm Schwab, *Zur Instructio ad exsecutionem constitutionis de sacra liturgia recte ordinanda*, in: *HID* 18 (1964) 126–129.

Ders., *Zur muttersprachlichen Kanonübersetzung*, in: *HID* 21 (1967) 143–144.

Max Seckler, [Rezension] Franz Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, in: *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 122.

Emil Seiler, *Internationale liturgische Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet*, in: *LJ* 40 (1990) 192–210.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Variationes. Änderungen in den liturgischen Büchern* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 58) Bonn 1983.

Dass. (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004* (Arbeitshilfen 199) Bonn 2006.

Dass. (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. ZAHLEN UND FAKTEN 2011/12* (Arbeitshilfen 257) Bonn 2012.

Monika Selle, *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache*, München 2001. http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3758/1/Selle_Monika.pdf (letzter Zugriff: 18. Mai 2014).

Hans-Christian Seraphim, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons, München 1970.

Josef Seuffert, Editorial zu Heft 13-14, in: Gd 2 (1968) 97–98.

Ders., gd Lesermeinung, in: Gd 2 (1968) 109–110.

Emmanuel v. Severus, Die Sprache in der Liturgie. Literaturbericht, in: ALw 14 (1972) 209–217.

Clemens Siebler, Beil, Alfons, Dr. phil. et theol., in: Necrologium Friburgense (1997) 133–135.

Hermann Pius Siller, Kirchgänge: Alex Stock zum Gedenken, in: Lebendige Seelsorge 68 (2017) 127–132.

John Skoglund, Das Freie Gebet, in: LJ 24 (1974) 110–126.

Dorothee Sölle / Fulbert Steffensky (Hg.), Politisches Nachtgebet in Köln. Mainz, Berlin 1969.

Norbert Sommer, Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart 1985.

Heinrich Spaemann, Gemeinsames Schweigen im Gottesdienst, in: Gd 3 (1969) 40.

Ders., Studentexte – kritisch reflektiert. Ein Beispiel zum Thema „Den Terminplan ändern!“, in: Gd 7 (1973) 122–124.

Georg Sporschill / Joseph Steiner, Kommunikation im Gottesdienst, in: LJ 22 (1972) 117–131.

Standortbestimmung. Einige dringende Fragen zur Feier der Eucharistie, in: Gd 8 (1974) 113–115.

Vinzenz Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, in: Zum deutschen Kanon, Josef Gülden (Hg.), Leipzig 1968, 11–13 (Zuerst veröffentlicht in: Vinzenz Stebler, Die Sprache des neuen Kanons, in: Gd 1 (1967) 33–34.).

Ders., Kritische Erwägungen eines Mitübersetzers, in: Gd 2 (1968) 113.

Hans Steffens, Zu „Inhalt und Form des Fürbittgebetes“, in: LJ 16 (1966) 248–251.

Werner Stegmaier, Heimsuchung. Das Dialogische in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Gebhard Fürst (Hg.), Freiburg 1997, 9–29.

Bernhard Stein, Acht Jahre Liturgiereform. Situationsbericht der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, in: Gd 6 (1972) 1–4.

Werner Stenger, Das für alle vergossene Blut, in: Gd 4 (1970) 45–46.

Thomas Sternberg, Die Liturgie, die Kunst und das Heilige – Anmerkungen zu einem Unbehagen an der liturgischen Praxis, in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft

(Colloquia theologica 11), Benedikt Kranemann / Helmut Jan Sobeczko (Hg.), Opole 2010, 175–193.

Alex Stock, Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Amsterdam 1994.

Ders., Inter mundanas varietates. Über römische Orationen, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 143–158.

Ders., Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2011.

Ders., Orationen. Die Tagesgebete im Jahreskreis neu übersetzt und erklärt, Regensburg 2011.

Ders., Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch, in: StZ 230 (2012) 807–815.

Ders., Orationen übersetzen. Regeln und Vorschläge, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 419–427.

Ansgar Stolte, Das Laien-Messbuch von Pater Anselm Schott OSB. Untersuchungen zur Geschichte, Theologie und liturgischen Bedeutung, Rom 2006.

Matthias Stolz, Nein und Amen, in: DIE ZEIT 19. Januar 2006. http://www.zeit.de/2006/04/Hasenh_9fttl_04/komplettansicht (letzter Zugriff: 29. Juli 2015).

Strukturmodell für Hochgebete. Diskussionspapier I der Studiengruppe „Neue deutsche Hochgebete“, in: Gd 6 (1972) 146–149.

Thomas Stubenrauch, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983 (Trierer theologische Studien 68) Trier 2002.

Martin Stuflesser (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1) Regensburg 2011.

Ders., Sacrosanctum Concilium. Blick zurück nach vorn, in: Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1), ders. (Hg.), Regensburg 2011, 7–12.

Ders., „What if we just...?“. Das neue Roman Missal (2011) im angelsächsischen Sprachraum als Testfall für die Suche nach einer angemessenen liturgischen Volkssprache, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Freiburg 2013, 449–485.

- Ders., Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren (Theologie der Liturgie 7) Regensburg 2014.
- Arnold Sywottek, Gewalt – Reform – Arrangement. Die DDR in den 60er Jahren, in: Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Axel Schildt, Detlef Siegfried und Karl Christian Lammers (Hg.), 2. Aufl., Hamburg 2003, 54–76.
- Arturo Tabera Araoz, Immer auf dem Weg. Antwort des Präfekten der Gottesdienstkongregation auf den Situationsbericht der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes, in: Gd 6 (1972) 9–12.
- Andrea Tafferner (Hg.), Frauen und Liturgie. Feministische Sprachkritik in der Diskussion, Münster 2001.
- Heinrich Tenhumberg, Um die Verbindlichkeit liturgischer Texte, in: Gd 5 (1971) 103–104.
- Dominik Terstiep, „Katholische“ Poietheologie. Die Poetische Dogmatik von Alex Stock, in: StZ 225 (2007) 134–138.
- Ernst Tewes, Die Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde nach Inkrafttreten der Constitutio Liturgica, in: Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, Anton Hänggi (Hg.), Mainz 1964, 40–51.
- Ders., Situation und Aufgaben. Bericht auf dem Treffen der Deutschen Liturgischen Kommission mit den Beauftragten der Bistümer am 3.–5. Januar 1966 in Mainz, in: LJ 16 (1966) 38–46.
- Klemens Tilmann, Die Übersetzung liturgischer Texte im Hinblick auf die Ausbreitung des Evangeliums, die Katechese und die Homilie, in: LJ 16 (1966) 237–247.
- Robert Trottmann, Kanon laut – wo bleibt die Stille?, in: Gd 1 (1967) 12.
- Ders., Kanon teilweise laut vorgetragen, in: Gd 1 (1967) 14.
- Ders., „Herr, ich bin nicht würdig“. Neuformulierung der Bitte vor dem Kommunionempfang, in: Gd 4 (1970) 148.
- Ders., „Herr, ich bin nicht würdig“. Zusammenfassung einer Diskussion, in: Gd 5 (1971) 164–165.
- Ders., Bildaussagen im Glaubensbekenntnis, in: Gd 5 (1971) 91–93.
- Ders., Probleme des Hochgebetes. Jahrestagung der Liturgikdozenten beriet „Strukturmodell für Hochgebete“, in: Gd 6 (1972) 145–146.
- Übersetzungsvarianten zum Hochgebet II, in: Gd 2 (1968) 114–115.
- Umfragen zur pastoralen Auswirkung der Liturgiereform in Deutschland, in: LJ 19 (1969) 42–50.
- Una-voce-Programm erweitert, in: Gd 4 (1970) 33.

Cipriano Vagaggini, Allgemeine Grundsätze der Liturgiereform, in: *HID* 17 (1963) 8–15 (Zuerst veröffentlicht in: *Osservatore Romano* Nr. 282 vom 8. Dezember 1962).

Ders., Der Bischof und die Liturgie, in: *Conc (D)* 1 (1965) 75–82.

Variation der vier Hochgebete möglich, in: *Gd* 7 (1973) 113.

Veröffentlichungen zur Einheitsübersetzung, in: *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 148–150.

Thomas Vismans, Das Echo auf die Liturgiekonstitution und die Instruction, in: *Conc (D)* (1966) 117–121.

Ewald Volgger, Liturgiesprache, die sich wandelt, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Kranemann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 112–124. Teile des Beitrags wurden zuerst veröffentlicht in: ders., *Glaubenssprache die sich wandelt. Exemplarisch aufgezeigt an der Liturgie*, in: *Brixener Theologisches Forum. Beiheft* 113 (2002) 33–51.

Hermann Volk, Wort. Theologisch (Wort Gottes), in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Heinrich Fries (Hg.), München 1963, 867–876.

Ders., Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der *Constitutio De Sacra Liturgia*, Mainz 1964.

Ders., Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche, in: *LJ* 16 (1966) 65–90.

Herbert Vorgrimler und Alois Halder, Ich-du-Beziehung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Suso Brechter et al. (Hg.), 2. Aufl. Freiburg 1960, 595–598. = *LThK*².

Ders., Vom „Geist des Konzils“, in: *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Klemens Richter (Hg.), Mainz 1991, 25–52.

Ders., *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg 2000.

Vorworte der verschiedenen Veröffentlichungen von Texten der Einheitsübersetzung, in: *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Josef G. Plöger und Otto Knoch (Hg.), Stuttgart 1979, 69–77.

Johannes Wagner, Feier der Liturgie und soziale Ordnung, in: *LJ* 13 (1963) 30–32.

Ders., Zum neuen gemeinsamen Text des Herrengebetes, in: *Gd* 2 (1968) 2–3.

Ders., Termine für neues Meßbuch und *Ordo Missae*, in: *Gd* 3 (1969) 115–117.

Ders., Besonderheiten der neuen Textentwürfe, in: *Gd* 4 (1970) 3–5.

Ders., Antwort in Sachen Messbuchübersetzung, in: Gd 6 (1972) 166.

Ders., Offene Antwort auf viele Zuschriften zu den Meßbuchstudientexten, in: Gd 7 (1973) 84–85.

Ders., Die neue Meßordnung auf deutsch, in: Gd 9 (1975) 100–102.

Ruth Wagner / Fritz Glutting, Nunkircher Kirchengeschichte. Die Pfarrei Herz-Jesu Nunkirchen, <http://www.nunkirchen.de/kirche/geschichte-der-kirche> (letzter Zugriff: 20. Juni 2016).

Stephan Wahle, Liturgiesprache im Wandel der Zeit. Eine Einführung aus historischer Perspektive, in: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers o. Nr.), Benedikt Krane-mann / Stephan Wahle (Hg.), Freiburg 2011, 74–88.

Ders., Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne. Freiburg 2013.

Franz Wallner, Leben braucht Wiederholen, in: Gd 9 (1975) 140–141.

Webseite des Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodo-xie und Patrologie: <http://oekumene.uni-graz.at/de/institut/> (letzter Zu-griff: 20. Dezember 2016).

Hildburg Wegener, Sprache/Sprachveränderung, in: Wörterbuch der femi-nistischen Theologie, Elisabeth Gössmann (Hg.), Gütersloh 1991, 380.

Herman A.J. Wegman, Neue Eucharistiegebete in Holland, in: LJ 18 (1968) 44–60.

Ders., Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland, in: LJ 23 (1973) 21–29.

Iwar Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Han-deln in Ritualen, Tübingen 1984.

Ders., Linguistische Analyse von Gottesdiensten, in: LJ 38 (1988) 79–93.

Fritz Werner, „Theologie“ und „Philologie“: zur Frage der Übersetzung von Mk 14,24. „Für die Vielen“ oder „für alle“?, in: BiLi 54 (1981) 228–230.

Alfons Weyand, Randereignis oder bewegende Kraft? Über die Zusam-mengehörigkeit von Gottesdienst und Leben, in: Gd 5 (1971) 1–3.

Wie soll die Antwort lauten? Eine repräsentative Auswahl von Leserstim-men, in: Gd 8 (1974) 111–112.

Rolf Zerfaß, Wie soll man den Kanon sprechen?, in: Gd 1 (1967) 27 und 30.

Jörg Zink, „Direkt am Ohr des Volkes“. Jörg Zink antwortet Balthasar Fi-scher, in: Gd 4 (1970) 15–16.

Robert Zollitsch, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofs-konferenz anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Herbst –

Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 27. September 2013.
http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-165-Herbst-VV-Fulda-Pressbericht.pdf (letzter Zugriff: 1. November 2016).

Paul M. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, in: LJ 22 (1972) 85–104.

Ders., Markus Beranek, Sieghard Gall und Marcus König, Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste, Ostfildern 2004.